

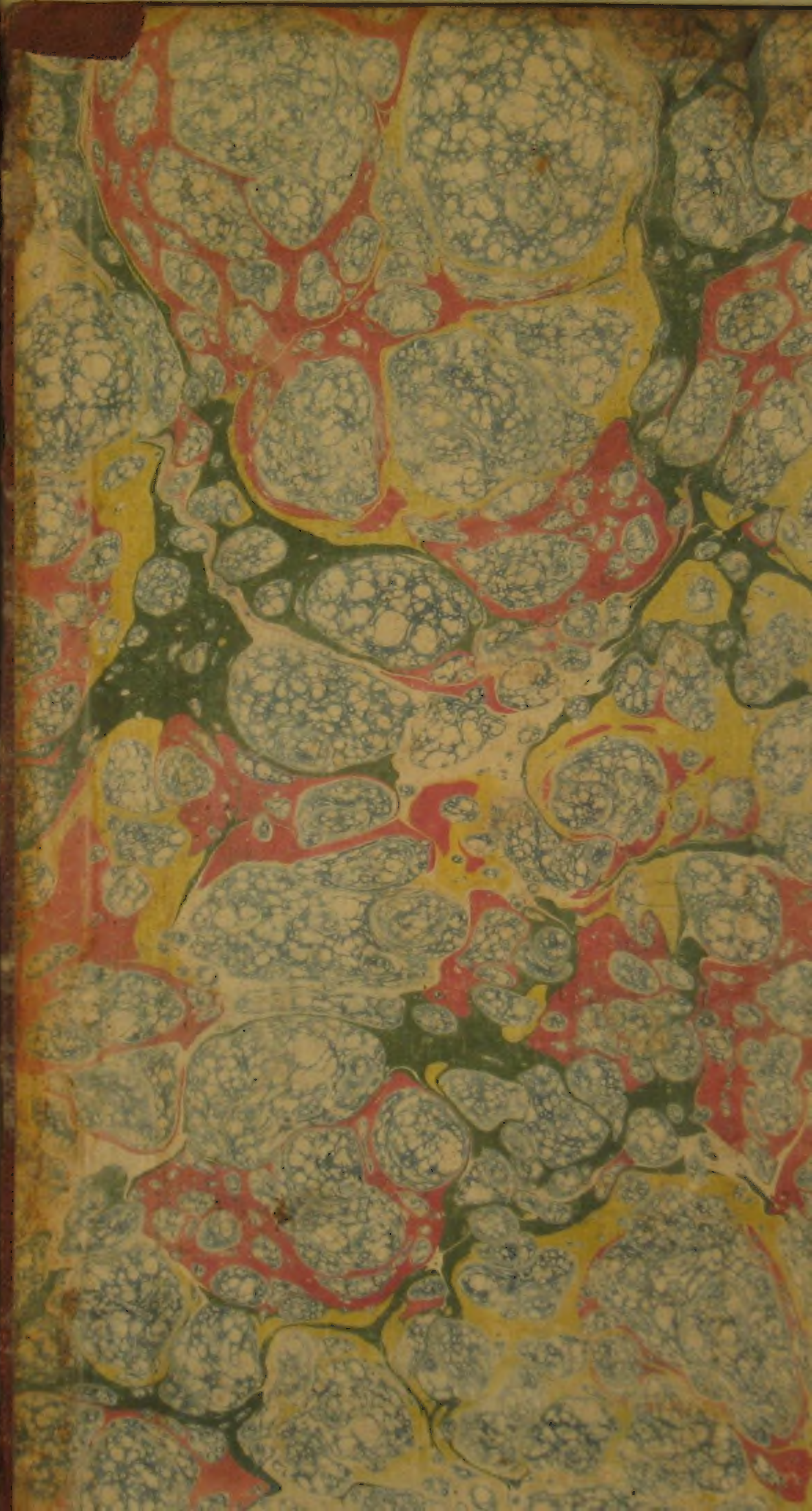




19 July 1954

شرح الموسوم بآيات رات المرام
من عجايب رات الامم
ابن حنيفة
بشي

١٩٨





بسم الله الرحمن الرحيم

حامد المن شيد اصول الدين بحكمات كتب المبين تاسيساً لاسرار
ومصلياً على من سدد وقواعد اليقين بينات خطاب المستبين
تمهيداً لسبيل الرشاد وعليه آله وصحبه الهاديين الى سنن سنة
واعين تبيناً لمشاريع الشرع للوزراء والائمة التابعين لهم
باحسانه الى يوم الدين فربما يصاح معاً لم العالم للفقهاء **وابعد**
فيقول الفقهاء الى مولاه احمد بن حنبل بن حسن بن الشيخ شانه
البياض عاظمهم الله الكرم بلطفه الفياض ولا زال لهم من بحر الفقه
عنه وانما سبق الائمة التابعين فخرها اصول الدين
بالهدى والصلاح العباد وفلاح العباد امام الائمة المتقين
ابو حنيفة النعمان الكوفي كرمه الله فرعين وادله رواق العز
يوم التثنية فانه ابتداء من بينهم باطنها على صحابة الائمة فجمعت
في كتبه الاصولية من الفقه الاكبر لاشهر الفقهاء الاكبر الابطسط
والرسالة وكتاب العالم والوضعية فتلقاها فحول العلماء
بنسبوع الاعتقاد والاعادة لنبذة المعاد ونقلت في كتب
المحققين من اجل المتقدمين والمتأخرين اطوار اولي الراي
والاجتهاد وهي طوائف مسائل يشرقي يهيئها وجه اليقين
ومطالع دلائل مهتدي بمعاينها الى دقائق اصول الدين في
اشيى عبارات سامعها باجم الفوائد سلك فيها منها جالديها
في اشارات التحقيق واستولى على الامد الاقصر فتملوكها كانت
التدقيق في رتب اشارات ناظرها دائمة السداد فكلهم الامام
فخر التحقيق امام الحكم لاهل التوفيق ولا عار ما مضى عيون
العظماء بالخشوع والافتقار لكن نور وود ما كسب السؤل جلبت



جلبت في منصف البيان والتطبيق ولم يلاحظ فيها الجمع في الابدان والتطبيق
فطوبى رفاً لغيرها كل فطر وقادونا ظناً فسانة ذلك بعض من
بضبطها تحقيق وفهمها ونشرها بليغ من افاضل الرجال والمحققين
مجموع بفضل الله بينها بترتيب اشيق وصنعت اليها سائر ما روى عنه
ائمة التحقيق فجلت كاشفة عن حقائق زويت عن كل حاضر وباد في
تفجير به نبيج اصول الدين صباخاً وتبين قواعد المتكلمين مرصاً فبحث
مقدمة المباني مؤسدة الارشاد وترتيب به شجرة دلائل اليقين
اتصافاً وتنساق شجرة الخلفين فتصفاها فغادت برهين حق ناطقة
بالاعجاز في كل وادونا ثم شرحتها شرحاً موسوماً باثبات المرام من
عبارة الامام كافيها بقرائن باختصار فرفقها وجليها في تحقيق
مضائق لم يتيسر الاكثر فيها الا انه غمضوا عنها الاعين وتدين مغالط
لم يتيسر لهم فيها الا انه مضغوا الاسن لغموض يخضع له الافراد من رشح
الاوراد وتبين قواعد الكفاي رجون فيها ما فهموه في ظاهر المقال
من غير ان يكون لهم اطلاع على حقيقة الحال فضلاً عن استخراج الدليل
او كشف خفاء المراد وحل معاذرة قد تقدم والسلوك طائفتها في غير
دليل فخره واكثره ونجته واعظم سواد السبيل فمر الاصدار والابرد
نازلاً في كتاب علالة الحق والاجتهاد مستقصاً في الارشاد
يا عباد وفر لا زدياد في بحمد الله للطلاب الذين اعذب موزد واطيب مراد
ولداً عجبين وفق ما يراود ووفق ما يراود مستملاً على فوائد جليدة فوق ما
يعاد احد ما استخراج القيود المهمة في عبارات الامام في جزالة لفظ
مخرج بها من حاج للافهام وبتراض به ايجاج الالهي وبقضاء انانية
استخراج طائفة المسائل المهمة من عبارات الدقبقة المحكمة بنقود رتبة
جللاء الشك من الفوائد وجلد كل قلب صداد الثالث في استخراج
عامة دلائلها اليقينية من اشارات اللطيفة الالوية بخبر فقهية التحقيق
يعلموا كاهل الانساق والرابعة في استخراج دفع شبه الخلفين
لاهل السنة من موزا كفاية الخفية ببيان واف كجفيع لغير جانب
التعصب في كل فني ذهن وقاد الخاتمة ناكبة تلك الامور

في المواد بالنقل عن كتب المحققين لا في الأصول لا في الأصول لا في الأصول
السادة سنة بيان كثرة طرق مسانيد العلي بن نقولها عن كتب
الائمة من المحدثين الاجلة لا يستلزمها الشهرة المفيدة في باب
الاقتفاء لسبب نعت بيان حال كلامه من كتبه المذكورة ومن
روايات الائمة في الكتب المشهورة فانه الاستناد منتهى الاعتماد
الن منتهى جمع خلاصة البحوث الائمة بالدرج والادماج في
المواضع الممتدة والتجسس بين الاستنادات والافراد التسعة
ربطها بآثار متونة المتنوعة ودلالات نصوصه الرصينة
التي لا يفضل فصلها من نفا والاشارة التنبية على التي الاقدام
ما يتوقف عليه فهم المرام صونا لا فهمها عن الانكاد وجفا والازداد
والمسؤول من فضل الملك العلم انه يستلزم الامام ويستلزم الاختتام
بالنوفيق للحي والسداد اما بعد حمد الله كفا الفضالة والصفوة كلام
عليه سندهنا محمد وال فنهذا ما شئت جمعه وترتيبته بحيث ظهر
في الكلام المسائل والدلائل ودفع شبهة الخالفين ونهت يسه
عن المكررات والتفريضة كحذف الاسئلة لكونها اجوبة حملاتامة
من الاصول المنسفة للامام ابي حنيفة وهو اول من دونه الاصول
الدينية والتقنها بقواطع البراهين اليقينية وانما كانت رسائل
من تفقده فمراد بالخارج والقدرة في تفهيم البصرة للشيخ ابي منصور
عبد القاهر البغدادي انه اول متكلمي اهل السنة في الفقهاء الجوفية
الف فيه الفقه الاكبر والرسالة في نصرة اهل السنة جمعتها
من نصوص كتبه التي اطلأها على اصحابه من الفقه الاكبر لاشهر روايته
الامام ابن اسمعيل بن حماد ومحمد بن مقاتل الرازي عن الامام حماد بن
ابي حنيفة عن الامام الائمة وذكره الامام في الاسام البزدوي في اوائ
اصوله ونقل بعضها من مسائل وفصل في شرحه السبعة المشهورة
وذكره الامام ابن الهمام في المسابرة ونقل بعضها من مسائل
والرسالة برواية الامام محمد بن سماعه التميمي وابي سليمان موسى
ابن جازي عن الامام ابي يوسف النصارى عن الامام الاقدم وكرت

وكرت بنهما في واخر حزانة الاكل للبحر جاني وذكره الامام ابو العباس
الناسخ في الاجناس ونقل بعض مسائلها وذكرها في الاسام البزدوي في
اصوله وكتاب العالم برواية الامام بن عيسى بن يحيى وشذوذ ابن الحكم
الباسجيين عن الامام ابي مطيع الحكم بن عبد الله البجلي عن الامام الاعظم و
ابو مطيع البجلي في معتقدي اصحابه اثني عليه الامام مالك بن انس وعبد الله
ابن المبارك وقال له المتن على اهل الدنيا واما فطاهر بن منيع والحكم
ابو عبد الله محمد ذكره في تاريخ نيسابور للحكم فلا عبدة بما ذكره الذهبي
والعسقلاني في اللؤلؤ على الحنفية كما يظهر من تصحيحه لابي يوسف ومحمد
وذكر كتاب العالم الامام برهان الدين البخاري في تحف في باب نكاح
اهل الكتاب ونقل بعض مسائله وذكره الامام في الاسام في اوائ اصوله
وذكر كثير من مسائله في الكشف للامام ابي محمد الحارثي والمناف للامام
بجيم الدين عمر النسفي والامام ابي بكر بن محمد الرزنجري والفقه الاكبر لالاسط
برواية الامام بن خلف بن ابوبن النعماني والفقيه نصير بن محمد
الباسجيين عن الامام المروزي ابي مطيع البجلي عن بعض مسائله الامام
الناسخ في الاجناس وابو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد وابو
المعين الشافعي في فضل التقليد والبصرة ونور الدين البخاري في فضل التزيه
من الكفاية وحافظ الدين الشافعي في الاعتماد وكشف المنار وابو شجاع
الناصري في البرهان وابو المحسن القنوي في شرح عقائد الطحاوي وشرحه
الفقيه عطاء بن علي الجوزجاني والوصية برواية الامام خالد بن صبيح
المروزي عن الامام ابي مقاتل حفص بن سعيد السمرقندي عن الامام الائمة
وقد ادرك مشايخ الامام كابوب الشافعي وهشام بن حبان وهشام
ابن عمرو وروى عن سعيد بن ابي عروبة ومسعود بن كدام والثوري
قال في حليل مشهور بالصدق وجمع حديثه خلف بن يحيى في فاضل الرى وعتيق
ابن محمد وعلي بن سلمة وذكر الوصية بنهما الامام ابو الوليد بن الشحنة
في اوائ شرح الهداية والقاضي نفي الدين التميمي في الطبقات السنية
والامام صارم الدين المصري في نظم الجاني وذكرها الشيخ الامام ابن
الهمام في المسابرة وشرحه الشيخ الامام اكل الدين الباسجيين وكرت

مسائل الكتب المنورة في مناقب الامام ابي عبد الله الصمعي وابي الحسن
 المرتضى في دابة المؤيد كوارزني وحافظ الدين الكردوري فقد ذكر الكتب
 المنورة في ثلثين كتابا من كتب الائمة والحقت بها عشرين مسئلة
 كلامية من روايات الائمة الامام ابي يوسف ومحمد بن الحسن بن زياد
 واسد بن عمرو ونوسف بن خالد السمي وعبد الكريم الجرجاني وابي غصية
 المروزي وجدتها في كتب المشايخ المذكورين واربعين حديثا
 اعتقاديا من مسانيد العلانية بخرج الامام محمد بن الحسن وابي محمد
 الحارثي وابي القاسم طلمي بن محمد وابي الحسين احمد بن مظفر ومحمد بن
 عبد الباقي الانصاري وابي كزاحم الكلاعي وابي عبد الله بن حسن والسني
 والقاضي عمر بن الحسن الاشعري والقاضي ابي زكريا مونس المحمدي وابي غصية
 محمد كوارزني ورثتها على مقدمة وثلاثة ابواب وخاتمة وهي جميع
 الاصول حادثة وانما رتبنا على ذلك اخذ الابواب من الفقه البسيط
 وضممنا من الوصية لانه المذكور في الكتاب اما المقاصد اما الارتباط بها
 والثاني اما ان يكون الشرح في المقاصد على وجه البصرة الكاملة توقف
 عليه ولا الاول المقدم والثاني في الخاتمة والحق في المقاصد اما من
 حيث التقيد بن اجمال احوال موضوع الفرض من شئونه الصانع تعالى
 على الخلق وهو الباب الاول واما من حيث التقيد بها تفصيلا
 فاما ان يكون من صفاته الذاتية وما يرجع اليها وهو الباب الثاني وفيه
 صفاته الفعلية وما يرجع اليها وهو الباب الثالث وهذا وجه ضبط
 مسائل الاسماء ودون وجه ضبط في ما راها ركنك شطوط
 ولما كان من حق من ابتد في امر ذي بال ان يبتدئ بالاسم والتسمية والتعظيم
 المتعلق بالحقين المعرفين قال الامام فريد كتاب العالم
 بسم الله الرحمن الرحيم اي تليق باسم شخص به ان جامع لصفات الكمال
 منها ارادة الاحسان والكثرة ارادة اسم الافضل ابتدئ المقال كما
 فسر القسستاني وغيره من المحققين وقبلة اشارات الاول
 ان ذكر الاسم تنبيه على ان التلبس والشرك به دون ذاته المقدس
 عن التلبس بالتعظيم او دفع اليه كما ظن لاندفاع الضرورة ومنع

قوله لا تلبس بالتعظيم
 مسهله

ومنع المقام عنه مع اختلاف قبه التسمية انه اجماله علم وحمل للذات
 الواجب الوجود على ما روى عن الامام ابي حنيفة كما في شرح المواقف واختاره
 الجمهور كما في شرح المقاصد وقال جمهور المعتزلة وكثير من ادباء انه من
 الاسماء المستفحة كما في شرح المواقف لابن سري فاضافة الى العلم بالصفات
 الكمالية تنبيه على تعظيم التلبس بجميع الاسماء الدالة على الصفات اجمالا التسمية
 انه ليس للاسم بمعنى التسمية وليس للاسم عين المستحق لكونه الاضافة بيان
 كما ظن لمنع التلبس وعدم الضرورة الصارفة الرابعة ان الاضافة
 بمعنى اللام فتقيد الاختصاص في اجماله فينبغي لابتداء الاسماء كلها عبارة
 ولا يختص بالاسماء المذكورة منها لمزيد الاختصاص الخامسة ان اجماله
 اراد بها المدلول حسنا اي الذات به لانه التوضيف فانه الاسم قد يراد به
 الدال كما في قوله تعالى وتلى الاسماء الحسنى وقد يراد به المدلول كما في قوله تعالى
 ما تعبدون من دون الله الاسماء سيمتوها والتعبد بحسب القرينة كما هو
 المختار فمنها دل على الملازمة على ان الاسم بمعنى الدال ودل التوضيف
 على ان اجماله بمعنى المدلول السادسة ان الاسمين اراد بها الصفة
 الثابتة اي مبدء الافضل وهو الارادة كما في المشايخ تفضلوا اشعري
 واختاره صاحب المواقف وقبل مرجعها الى صفة الفعل بمعنى معطى
 جلال النعم ورفاقتها كما في شرح المواقف الشريفي والاول اقرب الى الحقيقة
 لان الافعال الاختيارية يسوقه بالارادة كما في شرح المواقف لابن سري
 الكتاب بعينه ان الفرق بينهما باعتبار المبالغة كما في الاول وكيف
 في الثاني ما هو ذاته الصيغة مدلوله قوله عليه السلام يا رحمن الدنيا وزعيم
 الآخرة لشمول رحمة الدنيا للمؤمن والكافر وخصوص رحمة الآخرة للمؤمن
 على الوجه المسمى الثامن ان ما خيره بقدر العالم يقع البدأ بالاهم
 من اسمه المترك به مع افادة الاختصاص لانه وقع رد على الكثرة لان
 كانوا يبدئون باسماء الهتهم كما ذكره المحققون وقال محمد بن منشا
 للنفا على اجماع الصادق بالاختيار والصادق عن المختار كما في الاطول
 لعصام الدين او لما يشعر بتعظيم المنعم عفا وهو ان كثرته كما يشعر به
 التعويض لوصف التبرية في المقام وقبلة اشارات الاول في جملة

قوله الشباب بن الحسين
 وابو يوسف
 مسهله

انشائية على المختار لانه الجمل الخيرية اذا استعملت في انشائية ثابته مطلقا
 كما ذهب اليه المحققين وان لم يكن ذلك مما وضعه لفظ انشاء كرحمة الله
 في معنى ارحمة كما ذهب اليه الشيخ عبد القاهر ولا انها لو كانت خبرية ذلك
 على الجمل لكانت مقصدا مع انه المقام مقام الجمل لا الاخبار عنه كما هو شأنه في المقام
 انشائية لانه الجمل لما دل على الذات الواجب الوجود والجامع لجميع
 صفات الكمال صار مدلول الكلام جمل مطلقا في حقه هو جامع لجميع
 صفات الكمال في حيث هو كذلك فكانت كاشات لشيء يبينه وبراهينه ولا يخفى
 لطفه كما في شرح التمهيد للفاضل البرزوي الثالث ان التوحيف
 فيه للجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد انه هو ولا يستغنى
 كما دل لاطلاق اذا جمل في الحقيقة كونه ذا من خبر لا وهو موله بوسط
 او غير وسط كما قال وما يكتم في نعمته فمن الله كما في تفسير البضا والربع
 التنبه على استحقاقه تعالى للصفات فان استحقاقه للصفات والتعظيم بآراء
 فعله تعالى وصف بفضله وانه تعالى كسائر الصفات الكمالية اذ لا فاعل
 في الوجود الا هو وان كل ما يفعله فهو جمل حسن لما تفرق فخره في دخول
 الشر في القضاء انما هو بالاتباع فتننا وناعلمه ولتطينا اياه وان كان
 معللا بذلك الفعل كونه باعثاله اياه استحقاقه لهذا التعظيم وصفه وانه
 له كما حققه الاستاذ ابن القدر الشرواني في حاشية التفسير
 التنبه على تحقيق الاستحقاقين للجمل احدهما الاستحقاق لذاته كما هو البشارة
 بذكر الجمل انه لم يقل الخالق او تجوز في الاستحقاق الوصف واليه اشار بذكر
 وصف الرب في المقام السادس ان التوحيف الاول هو المشهور
 لكنه يحتاج الى تكلف ويجوز فيه ما بالنعم للصنادير بالاختيار حقيقة كالافعال
 او حكما كالصفات لذاته لانه تعالى لا استقلال الذات في حقيقة كاستقلاله
 فيما بالاختيار واما لانها بمرتبة عليها الامور بالاختيارية فالحكم عليها في المال
 فيكون مجازا غير مشهور في التوحيف او الى التجوز بالجمل فيها في المدح والتوحيف
 الثاني خال عنها وهو الظاهر في اطلاق اكثر اهل اللغة واختاره في شرح
 السائل العصامي وشرح النفاية للقسيساني ولذا اول بعضهم بالاختيار
 في المشهور بالصنادير المختار السابغ ان كلامه الجمل والشكر اما لغوي

كذا في نسخة
 كذا في نسخة

لغوي او عرف في تعريف اول الاول وثانيه ما ذكره اول الثاني هو ثابته
 الاول وثانيه الثاني هو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله
 والتوحيف للغوي للمدح هو الوصف بالجميل سواء كان اختياريا او لا ولم يشبه
 فيه اصطلاح والنسبة بين تعريفي الجمل عموم وخصوص في وجه وبين التعريف
 والشكر لغوي الترادف ان لم يقتض النعمة بوصولها الى الشكر والافهم
 مطلق وبين الجمل لغوي والشكر لغوي ايضا عموم وخصوص في وجه وبين
 تعريفي الشكر عموم وخصوص مطلق وبين الجمل لغوي والشكر لغوي عموم
 مطلق انما العبد النسبة بحسب الوجود وانه اعلم بحسب اكل فتيان وبين الجمل
 والشكر لغويين عموم وخصوص مطلق وبين الجمل والشكر لغويين
 عموم وخصوص في وجه كما في شرح التمهيد للفاضل مير قياث الدين
 الثاني من ان اختيار الاسم نسبة على ان جنس الشياء ثابت له لا شائبة
 احتمال كما في الفعلية المتضمنة للاخبار بحسب نفسه المحتملة للحدود ومع الغفول
 عن معناه كما في التفسير الكبير في الانعام وفي القرينين وجوه الاحتمالات
 ذكرت في المطولات وفي الكوصف بقوله رب العالمين اشارات
 الاولى الى المبالغة في التسمية فانه الرب بمعنى التسمية اي بتسليم الشيء الى كماله
 شيا شيا ثم وصف به المبالغة وقيل هو لغت من رتبة به تسمى به المالك
 لانه يحفظ ما يملكه ويرتبه كما في تفسير البضا والى الثانية في التسمية التسمية
 بجميع الاجناس المختلفة فانه العالم اسم لما يعلم به غلب فيما يعلم به الضائع
 وهو كل ما سواه من الجواهر والاعراض فانها لا مكانها واستقرارها في مؤثر
 واجب لذاته تدل على وجوده واليه اشار باختبار اجمع على المفرد المعروف
 فانه وانه كان اصلا واخصر متنا ولا لكل فرد من افراد الانواع بمقتضى
 الاستغراق الا انه يوهى استغراق افراد نوع واحد منها كما ذكره في التسمية
 الثالث في تغليب العقل منهم واليه اشار بجميع الباء والنون كسائر
 اوصافهم الرابع في التسمية النسبة على ان الممكنات كما هي مفقودة الى الحدث
 حال حدوثها في مفقودة الى المسمى حال بقائها كما ذكره في البضا والى لانها
 جواهر محتاجة الى الاكوان المتحددة واعراض محدودة وكونه التسمية
 شيا في نفسه بركة الاستعلاء ولما كان انما الجمل بالصلوة لان من

لم يشكرتم في الخلائق لم يشكرتم في الخلق على ما نطق به الاثر واجل منع البرايات
العباد يا اهل الانبياء ستار سوننا المحمدي والوصية التي الهدي كما في شرح
التنبيه للعصامي قال من شئنا الله تعالى وصلى الله عليه وآله وفيه اشارات
الاولى انه الدعاء بارادة الخيرات لصاحب العلي والكمالات من تعظمه
في الدنيا باجاء شريعته واعلنا ذكره وفي الآخرة بتشفيعه وتضعيفه
كما قال في خط ابن لاثير الجري التنبيه على ان شاء وفيه اشارات
خارج عن الوسخ فلهذا امرنا ان نكل ذلك اليه كما في شرح الن ويلات
للعلامة السمرقندي واليهما اشار باسناده مطلق اليه تنبيه التنبيه
التنبيه على انه ترك السلام الذي هو اسم في التسليم اي جعل الله له السلام
عن كل مكره وليس بمكره كما ذكره القسستاني وقد روي عن فخره في التنبيه
بالاكتفاء في المقام وفي الوصف بقوله سيد المرسلين وفهم النبيين
اشارات الاولي التنبيه على انه افضل منهم في نفسه اي لفضائلهم
كما في الشفاء والمعالم الامام الرازي فانه في السادة على اجمع كما دل
الاضافه الى اجمع المعروف اذ هو في اصل المنزلة للشواهد والجماعة الكثيرة
ولما كان في شرطه كونه من ذب النفس قبل لكل فاضل في نفسه
كما في المفردات للرافع الاصفهاني التنبيه التنبيه على
افضليتهم في كل واحد من الملائكة وافي فضل الناس وفي اجمع حيث الكل
كما نقله القسستاني عن علمائنا واليه اشار بالاطلاق في المقام فانه بما يقصد
بالجمع المعروف بالام المجموع من حيث المجموع كما في بحث استغراق المنه اليه
من الاطول وصح به السيد السند في كتبه فهو افضل من جميع المبعوثين
لتبني الاحكام فمن البتة من المبعوثين بالشرعية المحمدي في الثلاثمائة
والثلاثمائة عشر على ما رواه ابو ذر وهو المختار في تعريف الرسول كما في
شرح الن ويلات واختاره البضاوي في تفسير سورة الحج وبنيته
اليه الامام الثاني للتنبيه على عموم فائزته لجميع المبعوثين
من المذكورين ومن المأمورين بالابلاغ بدونه الشرعية المحمدي في المائة الف
واربعة وعشرين الف مع المذكورين فانه كل رسول نبي فهو عالم النقيضين
سيدهم الرابع للتنبيه على انه لا نبي بعده وانه عيسى عليه السلام

السلام اذ انزل ببيع شريعته واليه اشار بالتعظيم اي التنبيه على انه
خاتمة لهم معلوم من الدين بالضرورة واليه اشار بسوقه مساق الوصف
المعروف للمعرفة ولذا قال الامام باقر في طلب في المتنبي المعجزة كما في
المناقب الكردية السادسة التنبيه على انه الرسول اخفى واشرف
والله اشار بعطف العام في المقام وقال وعلى عبد الله الصالحين كما في
بازن الدعاء لصلى الله عليه وآله وفيه اشارات الاولي ان الال بعم
النبي والنبي فيهم العلماء العاطلين فانهم مخصوصون بالرسول في حيث العلم
كما في المفردات لقوله عليه السلام ان محمد كل نبي رواه النظر في الاوسط
عن النس واليه اشار بذكر الصالحين في مقام الال قال العلامة القناري
في شرح تجنيس جامع الكبير الال انبياء انبأهم طر دكال موسى وعيسى
لقوله كما انه ليس من انبياء فانه يرجع فيهم الصلوة والنبوة ونحوهم
من متبعية التنبيه التنبيه لما مور في الدعاء كما ورد في التشبيه
التي للتنبيه دخول ذوي القربى منه عليه السلام وصح به فيهم دجوا وينا
الاربعة جواز الصلوة عليهم تبعاً للصلوة عليه لا اصاله واليه
اشار بعطف على الصلوة عليه اي التنبيه ان الوصف بالصلاح
لكونه جامعاً لكل خير ولذا وصف الانبياء نبينا عليهم السلام ليل الاشارة
كما في شرح البخاري للكرمان واليه اشار الامام بالافتقار عليه في المقام المفردة
لما كان في حق من حاول علماً انه يتصور حقيقة او لا يكون على بصيرة في طلبه
ومناه ويعرف اسم المنوة لسماء وموضوعة وحال في شرف حواء
وغاية حمده وجدواه وما خذ علمه ومبناه وما هو المطلوب من مسأله وفيه
كانه جديراً بان يعطى ربهما الكلام فلهذا صدر بهما الامام وقال في
الفقه المبسوط منبر الى تعريفه واسمه ومنتهى على شرفه واستحقاقه
اعلم انه الفقه هو التوسل الى علم غائب بعلم شاهد لغة كما في المفردات
في اصول الدين وهو الوضع الالهي اي لذي العقول انجبا وهم محمود
اليه ما هو خير لذات وسبانه افضل من الفقه في فروع الاحكام
وهي اثار الخطاب لازلي المتعلق بافعال المكلفين بالانقياد والتخضع
او الوضع من السببية والشرعية والمناجبة كما في النجاشي وافضلته لا يتناء

أصناف النجوم
منه

فقيه مع كمال الوجاهة في الكلام
اشارة الى امور منه في الكلام
منه
وقع لا غنى عن صاحب السؤدد
منه

۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

[illegible]

الفلكية ان البصر نور العين بصيرة الابن ويدرك المراتب كما ان البصر
 نور القلب بصيرة وبنات من المراتب فكما يجتبط في السيرة لا بصر كجبط
 في العمل من البصيرة له واليه اشار بقوله كما ان الاعضاء تتبع البصر الثاني قال
 فيه ولذلك قال تعالى بعد ما ذكر عدم استواء القانت العابد وغيره
 كناية عن كل من يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يذكر انوا لا يتبين
 فذكر الفرقين المتفاضلين في الاستواء بينهما بطريق الاستفهام كما في
 بيان المريد فضل العلم المسمى للعلم اي العلم بالدين اصول وفروع المتعلقة
 بالعبادات على المبلغ وجه واكد وكما في التفسير الكبير وغيره فقيته اشارة
 الى فضل العلم المتعلق باحكام العبادات وهو موقوف على العلم باصول
 الدين فهو افضل واشرف من جميع العلوم واتر الى موضوعه وشمول
 البحث فيه لا اختلاف لامة وقال في القصة لا بسط واقتصر الفقه
 العام للفتبين ان يتعلم الرجل وتخصيصه بالدراسة والافتقار ذلك
 وقته اشارة الى قوله عليه السلام انما العلم بالتعلم والتقيا لامة بان الله
 بمعرفة ذاته تعالى بصفاته كماله ونعوت جلالة بقدر ما يمكن للبشر واليه اشار
 باقتضائه تعلمه واما اصل التقدير فيقول فعل اختيارى لنفسه وقيل
 كيفية او الفاعل امر بمباشرة اسبابه في القاء الذهن وصرف النظر
 وتوجيه الخواص وما اشبه ذلك كما في شرح المقاصد والشرائع الى الواجبات
 والسنن اي ما صدر عنه عليه السلام مع مواظبة في الحكمة وتوحيده والى حدود
 الحاجة بين الحق والباطل والزواج الى جعلت فاصلة بين العباد والعباد
 من الاعمال والاعتقادات والاثبات لانه يمتثل في معرفتها حتى العبادات
 واختلاف لامة بالاهتداء والضلالة لانه يمتثل في معرفتها مؤفة الهدى
 والساد لانه معرفة الاشياء بمعرفة الاضداد كما اشير فوجه بقوله تعالى
 يبين الله لكم ان تضلوا فانه اذا بين الضلالة بين الهدى لانه ضلوه
 فيجئ المنهي عنه ويصدق في الامور كما في التفسير ويشير الى الامام
 فيما سمعنا في آيات ربيانه افضل من العلم الاول بتعليم الامانة بالصانع
 المتعلق بمعرفة ما له من صفات الكمال ونعوت الجلال لانه موضوع الفقه
 في الدين مشتمون الصانع وانه يرجع اليه جميع ما بحث عنه فيكون له بالعبادة

بالعبادة الاستناد اليه كناية عن ذلك وارجاعه الى شئونه بهذه الاعتبار بناء على
 ان المقصود منه معرفة ذاته تعالى بصفاته كماله ونعوت جلالة بقدر ما يمكن
 للبشر فجميع اطراف هذا العلم من مباحث الامور العامة والخواص والاعراض
 يحصره النظر في ذات الله وصفاته كما يفهم من كلام الغزالي في الاضيقاد
 واختاره الفاضل سراج الدين الارموي واما ما عتبار كونه في احوال تعرض
 للمكنات من جهة استنادها اليه تعالى لانه يكون ذلك ملاحظا في جميع المكنات
 كما يفهم من شرح الصافي فمباحث الامور العامة والخواص والاعراض وان
 لم يكن فيها بحث من حيث الاستناد لكن احوالها التي بحث عنها في غيرها
 من جهة الاستناد فالقيد والسطر في العود من المحل لقانون الموضوع بسبب
 لا ضايع كما ظن في بحث فيه الصانع وشئونه من صفاته النبوة والسبب
 وافعال المتعلقة بالدين والادب وكيفية مبدء ور العالم عنه وكونه لا يختار
 وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كبحث النبوة
 والامانة ومباحث المعاد والسميع الراجعة الى التكوين والاثبات
 الواجب فيه بمعنى اقامة البرهان على وجوده كما سياتي مع انه موضوع العلم
 لا يبين فيه وجوده فاما لانه ذلك فيما اذا كان علم على فقه والاشياء
 فيه واما لانه لا يلزم من اثبات موضوع العلم في العلم كونه في مسائل ذلك
 لانه اذا قلنا انه حقيقة العلم هي الموضوع والمبادئ والمسائل فكل ما بين
 فيه لا يلزم ان يكون في قبيل المسائل يجوز ان يكون البعض في قبيل الموضوع
 او المبادئ ولهذا عرفت مسائل هذا العلم بانها القضايا النظرية الشرعية
 الاعتقادية كما في حواشي المقاصد والرسالة البسيطة في المبادئ التي هي حقيقة
 فليس جعل في المقاصد والرسالة كمالا في ان يقال ان في الامور والاثبات
 انما جميع الموجودات اليه وكونه مبدءا لها وذلك يرجع الى صفة
 التكوين وانه لازم من ذلك ثبوت انيته ووجوده كما انه الحكيم مثبت
 انيته واجب الوجود باقتضائه الموجودات اليه وليس مقصوده كونه
 مبدءا لجميع الموجودات وانه لازم ذلك منه وجوز كونه انيته مثبت
 في الاكسي مسما في الكلام وارتضاءه في المقاصد وقية انه يقتضي كون
 العلم الغير الشرعي رئيس العلوم الشرعية ضرورة ان رياسة الكلام

تحفة على الطوبى في حاشية
 المواقف

لسائر العلوم الشرعية لبيان ذات الله فيه فاذا بين قرأ الله فقد وجد على
الربانية فيه فاجترأ عليه لا يلزم المذهب السني وقيل كونه الوجود في احواله
وثنونه الذاتية كونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم اذ الوجود
انما يلحق موضوعاتها لا مبادئها هو العقل المقتضية لوجودها فيكون هذا
قضية نظرية محمولها الموجود في الخارج بطريق الوجوب وادور السيد السند
انه الوجود المطلق مشترك بين الموجودات فلا يكون عرضا ذاتيا واما
الوجود الخاص فهو جزئي حقيقي لا كمال واجيب بانه لا يجوز ان يفيد الوجود
بفقيه بخصه ويثبت عنه كما قيل في محمولات المسائل العامة كما في شرح التبيين
للبرزوي وموضوعه الموجود في حيث هو موجود على قانونه لا على مقتضى
والمعلوم في حيث يتعلق به العقائد الدينية في الاول البصيرة عند من هم
وقبه اشارات الاوالة انه استكمال النفس بحسب القوة النظرية والعقلية
فاستكمالها بحسب القوة النظرية بالاكتفاءات المحقة التي غايتها التوحيد
واللهات يتعلم ان بانه بالله واستكمالها بحسب القوة العملية بالاعمال
التي هي الايمان بالاوامر والالتزام بالنهايات والنواهي واللهات يتعلم الشرايع
والسنن والحدود والالتزام به انه افضل الفقه انه يعرف الله تعالى
كما هو معرفة تفصيل الایمان الى اجمالي الشافعي لا عرف الوجود والصانع
وصفات السلبية واليجابية والنبوة والامور الاخروية والملائكة والكتب
وسائر الرسل واللهات يكون تعلم الایمان بالله افضل الفقه ففي نفس
شرايط الراوي في التوضيح انه التصديق والافراين بانيان بصفاته
تلك كما هو انما في اعتبارها على سبيل التفصيل جابقي في اجمال بانه يصدق
بكل ما انى به النبي عليه السلام وكلفا بانه على انه اخرج من فروع الدين قلنا
انه الواجب هو الاستبصار بانه يذكر صفات الله تعالى التي يحب
انه يعرفها المؤمنون وبسبب ان يكون ذلك اي الشهد ان الله تعالى موصوف
بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل بانه التامسة انه في الاستكمال
معرفة الحق بين الحق والباطل او موافق الاختلاف لثبات الباطل
فقد اعلم انه يتخطاه كما قال عليه السلام انه لكل ملك حمي وانه حمي الله في ربه
فمن رجع حول الحق بوسك انه يقع فيه كما في تفسير البصائر ودي واليه اشار يتعلم

يتعلم محدد واختلاف الامور وانما الى دليل شمول الفقه في الدين للبحث
على فيه اختلاف الامة وجواب عما اورده عليه ما شاع من شبهة كثنونه في احواله
البحث والمحاكاة في الاصول الدينية وما فيه اختلاف الامة في الفقه في المحاكم
في المحاكم في الفروع الاحكامية ونقل عنهم بالشهرة ولما لم يثبت ذلك
ثبت كونه في البديع المنهية من ثبات النبي وم واصحابه كانوا يفتقرون في العوام
بالاقرار بالثبوت والالتزام بالحكم الشرع ولم ينقل من احد منهم انهم كفوا
المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت ظلاله في معلوم
انه في هذه الحالة لم يظهر له دليل على وجود الصانع وصفه كما في شرح القضية
فاشار الى جواب يمنع ذلك كله ويحل بوجوده متضمنة لبيان جدواه الاول
ما اشار اليه بتوجيه عدم الدخول بكونه بالتوغل وقال في كتاب العالم واجيب
رسول الله عليه الصلوة والسلام انما لم يدخلوا ودسهم ان لا يتوغلوا في الدخول
كما اشار اليه التمثيل في اي فيما فيه اختلاف الامة في الاعتقادات لان منهم
باقية هم لا يعين بعد كشف شبههم لاصرارهم في البيج لم يوجب التوغل
في الاحتجاج وادار مشددهم فيه وحالهم كقوم ليس بخصه منهم في انهم ويرزهم
فلا يكلفون ولا يظهر فيه الكلفة والمشقة فرفقا طبعهم السراح للرفع
لم يفتلهم فيه تكلف الشيء بالفعلة لانه باظهار كلفه واطاع مع مشقة
تتلافى في طبعه كما في المفردات فاش الى منع تركهم البحث فيها املا
في انهم كلفوا العوام اولا بالاقرار والالتزام ثم علموهم ما يجب اعتقاده
فرايات الله وصفاته وكانوا يفيدونهم المرافاة لانه في القراني ورات
والمواظف والمخطب على ما يشهد به الاثار والافراد في انهم بركة صفة
النبي واصحابه وقرب العهد زمانه كانوا مستحقين عن قريب المقدمات
وتهمذ بانه لائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد الممدونة ولكنهم كانوا
عالمين بالذليل الاجمالية بحيث لم يكن الشبهة الشكوك منطوقه الى عقائدهم
بوجه في الوجود كما في شرح العقائد العنصرية في اكل بانه عدم دخولهم في المحاجزة
بالتوغل في المشقة لعدم الاحتياج حيث لم يستمر في زمنهم البديع والايام و
لم يقدروا على التماهي في الاستطالة واستحلال الدماء في الاعيان لم يتركوا
البحث فيها فسلل ان كوا التوغل في التكلف فانه لما ظهر في واسط غصه هم

اوائل اهل الاهواء من الخوارج والشيعة والقدرة كشف فيها الصبي
 عن شيعتهم بالحق الساطع وبنوا العقائد الحق بالبراهين القاطعة وقموا
 مادة الاهواء واستصلوا المقربين المتحررين منهم بالافئدة واول من حاجهم
 فيها علي بن عباس وعبد الله بن عمر وابو موسى الاشعري كافر البصرة
 البغدادي ونحن قد ابتلينا في عصرنا بمن يطعن في الاعتقاد بابلينا
 من اهل البدع والاهواء وبسجل الدماء منا ويستطيعون علينا
 شيوخ يدعونهم والفسرة لبعض ملوك السوء لهم كيزيد بن الوليد ومروان
 ابن محمد بن الاموية كما في تاريخ الخلفاء للبطوني وغيره فلا يسفوا ولا يخذلوا
 لنا انه لا نعظم باقية البراهين البصينة ثم الخطي العادل غير المحبة المرید
 فلا اعتقاد بات غير ما يحسن رادته وهو الخطي الماخوذ بالاثبات كما في الموروث
 من اهل المتخالفين في زمانه المصيب المدرك للمقصود والمجرب فيها و
 ان لا نذهب ونمنع المتخالفين باقية الحق عليهم وابطال فلكهم في الاستطاعة
 على التفتنا وحرماننا باستحلال الدماء كما هو في الخوارج والشيعة وغير
 من القدرة ولذا اغروا بعض الملوك على قتل كثير من اهل السنة
 فقد ابتلينا بمن يقاتلنا من اهل الاهواء باظهار الشبه والافراء الذي
 هو القتل المعنوي فلا بد لنا في دفعهم وازالة شيعتهم من اقامة
 الحج الطعة والبراهين القاطعة التي في معنى السلاح في اشار المنع
 كون البحث والمحاذاة في الاصول الدينية في البدع المنهية مستند لوجوب
 الدفع في الابتلاء والادخال في فروع الكفاية لازالة الشبه في التشكك
 وفي فروع العين اذا لم يكن اعادة الاعتقاد في بدونه كما في فصل
 التفرقة للفرق في وقته اشارات الاوسل ان المتخالف فيه مع المتخالف
 من الفروض على الكفاية في كل عصر جميع البها واليه اشار بقوله فقد ابتلينا
 بمن يقاتلنا فلا بد لنا من السلاح وصرح في الملل في التنازع في
 التنازع ان يجب على الامام نصب من يدفع الشبه والاهواء في كل
 يحتاج الى دفعها واليه اشار بطلاق لزوم السلاح المعنوي المقضي للنصب
 صاحب قال في شرح العقائد العنصرية يجب على الكفاية موقفة تفصيل الدلائل
 بحيث يمكن معه ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين

المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون في كل مقام مسافة القصر شخص
 متصف بهذه الصفات ويسمى المنصب لذلك وكما على الامام اطلاق مسافة القصر
 عن مثل هذا الشخص كما يحكم عليه خلاص من والعدوى في العالم بطوار الشريعة
 والاحكام التي تحتاج اليها العاقبة ثم قال والى الله المشتكى في زمانه العظيم
 مع العلم والفضل في عمره في رابط الجاهل لنا كسنة الاخذ من قوله
 عليه السلام لا يزال الناس في امتي ظاهرين حتى ياتيهم امر الله وهم ظاهرون
 رواه البخاري وسلم في المغيرة بن شعبه وابن جبر واليسفي وغيره عن
 عليه السلام حيث حل على العلماء الاقرين بالمعروف والنهي عن المنكر فيكون
 مفارقة معنوية كما في شرح ابن تيمية في تفسيرنا بين الاهواء بالبطون والى
 لانها انما الاشياء او يعجزهم والمفارقة بين مفارقة حصة كما في شرح مسلم
 للنووي واليه اشار بقوله وانما لا نذهب عن التفتنا وحرماننا الالفة
 جوار المنطرة فيه مع الخلف والموافق لاطهار الحق والصواب واليه اشار
 بقوله فلا يسفوا انه لا نعظم في الخطي منا والمصيب ولذا انظر الامام مع
 ابي يوسف في مسئلة خلق القرآن سنة اشهر كما في شرح البرد وماروي
 عن الامام من نهى عنه حماد عن المنطرة في الحكم فانما كان في المنطرة بطريق
 الخطي والالزام للموافق كما في المناقب الكردية وكذا ما روي عنه
 من كراهة الخوض فيه ورد مفسر كراهة الخوض فيه كذلك كما في شرح القدير
 وان السلف انما نهوا عنه وانما تركه الاحتجاج على المتخالفين بعد كشف شيعتهم
 وقصمهم بلا دلة القاهرة كما في المناقب الكردية لو خولوا لزال الشبهة
 اذا وقعت كما في الملل في التنازع في المناقب الكردية او كان فيما لا يتوقف عليه ثبات
 المذهب كما في المعبد في السنة ناصر الدين السمرقندي والسند في دهر
 مراد من تخليص كراهة ما وراء قدر الحاجة كما في حجة لاثبات المذهب
 ورفع الخضم كما في فقه المحتاج اليه كما في البرازية بل صرحوا بان بيان
 مذهب اهل السنة في اتم الامور وماروي عن ابي يوسف وغيره في عدم
 تجوزها الا في سنة في مظاهره ورد مفسر كراهة الخوض فيه في مظاهره
 للفتنة والاياد دون اظهار الحق والارشاد كما في الحاشية والملل في
 فانما كانا بناظران فيه لشمول قوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن في الفتاوى

ظن كثير من خلائك جبن
 لنفسه مسه

وكذا ما روي عن مالك انه اهل الكلام اهل البديعة محمول على كلام الخلفين فانه كان
خاصا بكلامهم في عصر السلف كما صرح به البيهقي وكذا ما روي عن مالك في العلم
الناس في الكلام من الاله هو الفروا منه كما يفرون من الاسد ولانه بقي الله
العبد بكل من سوي الاشرار خبر له انه بلغه بشي من الكلام وراي
في اهل البديعة بالبحر يد وبطاف بهم في العتار ويقال هذا اخراج
ترك الكتاب والسنة فقد قال البيهقي انما اراد به كلام اهل الاله هو
كفصل القدر وامثال بعض الرواة اطلقه وبعضهم قتله وفي القيد
قتله دليل على مراده قال صاحبها الربيع المادي والاول ولد المكي دخل
حفظ القدر على ان نفي فقال ذلك وكان في نفي بحسن الكلام وقد قال
احكامنا ذلك قبل هذا في الكلام قبل الفقه وتكلم مع غيره واحد من ابتدع
واقام الحق عليه وقطع ما ظهر ففصل القدر في القرآن فلما قال خلفه قال له
كفرت بالله العظيم كما في التبيين للحي فظان عن كرو قطع على ابراهيم
ابن علقمة المعتزلي وبين للحمدي الاحتجاج على المرحضة ولان بهم الاحتجاج
على منكر الرواية والفت فيه كتابين كما صرح به في البصرة البغدادية وكذا
ما روي عن احمد بن حنبل انه بدعه وانه لا يفتح صاحب الكلام اذ فانه المراد
منه كلام اهل الاله هو كما دل عليه تسمية بدعة وانه خرج للحارث المحاسبي
لذلك فانه لما قال له الحارث نظرت مذهب اهل السنة وازحت البديعة
قال انت تكلمت بالبدع ولا يؤمن من ان يقع فيها فيسمع في الشفا للفت في
عناصر اجمع السلف والخلف في ائمة الهدى على حكايا مفايا الكفر والمكرين
في كتبهم وفي السهم ليعينوا للناس وينقضوا شبهة عليهم وانه كان وراد
لا احمد بن حنبل انكار البعض هذا على الحارث بن اسد فقد صنع احمد مثله
في رده على ابي حنيفة والقائلين بالخلق الثاني ما اشار اليه بقوله فيه
مع انه الرجل الواقف على خلاف في العقائد اذ اختلف لسانه في الكلام
في مختلف العقائد كما قاله في شوية وفي جند وحدهم ومنعوا على في تكليم
فيما اختلف فيه الناس وظاهر فيه الاله هو والقصار والاراء وقد سمع
ذلك الاختلاف منهم مع شبههم لم يطعن ولم يفتد انه كيف قلته في المثل
الي احد الطرفين المتباينين في الخلافات والافراد لانه لا بد ولا خلاف

الكتاب الاول من
القسم الاول من

ولا فراق للقلب وهو يطلق على معنيين احدهما العلم الصوري الذي في
خليفة دم اسود والثاني في لطيفة ربانية لها تعلق بالقلب الجسماني
هو المذكر في المفردات سمي قلب الانسان بكثرة تعلقه وتغيره به
عن المتكلم اليه يخفى به من الروح والعلم والشيء عنه وسائر ذلك وفي آخر
بحث الادراك من المقاصد محل العلم هو القلب به ليل السمع وانه جاز
انه يخلقه الله تعالى في اي جوهرش، الا انه انما يراد بالقلب هو
ذلك العضو وعند الفلاسفة هو النفس الناطقة التي في اجزائيات
بواسطة الآلات وبسبب الهنداز بارة بيان من انه يكره اي يعاقب
من جهة العقل والشرع كما في المفردات احد الامر من المختلف فيهما
لرجاء احد هما او الامر من جميعا لرجاء او ثالث عنده فاما انهما
اي برده ما يراه او يظنه خبرا كما في المفردات في الامر من جميعا او مختلف
منها بانه فانه لا يكون ولا يوجد جمع المتباينين فلا بد ان يميز قلبه من ذلك
ولا يخلو من ان يكون جوهر الوعد لا اذا مال القلب اي بدل في الوسط الى الجوز
وهو الميل عن الفقه في الطريق ثم جعل مصلا في العبد كل حين كما في المفردات
احب اهل وكان منهم لاسنزام حجة قوم لا عتقادهم لذلك واذا مال
القلب الى الحق اي لا عتقاد في الشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه
كما في المفردات وعرف اهل اهل علم كونهم اهل الحق غير دليل لانه المفردات
عن ائمة كافر في المفردات كما لهم وبيان اي محتالا في الحجة فمعرفة المعرفة في الحق
في الغالب وقبة اشارت الاشارة انه معرفة اهل الحق في الاعتقادات
وموالاهم متوقفة على معرفة الحق منها فيما اختلف فيه وهي متوقفة
على البحث والنظر فانه تحصيل غير الضرر من العلم بغير النظر ما ظاهر
او شفي كما في شرح المقاصد وموالاهم واجبة فكل ما يتوقف عليه ذلك
الشيء في وجوب بيان مذهب اهل السنة ليعرف اهلها ويجب
من القصف به المسترشد من ورود مذهب الخلفين ليحجب عنها كل احد
وبعض الزائغين فقد قال مشايخنا تعلم صفة الامانة للناس وبيان
حقائق اهل السنة واجماعة في ايام الامور والفت السلف فيها بالفت كثر
كما في سيرة الخيرة والناظر في غايته واشار اليه بقوله اذا مال الى الحق وعرف

فانه الحق جوهري في حق اذا ثبت
مسألة

بالبرهان لا سيما في تعلق بشئ او كنه تلك القوة هي البصيرة وتلك
 الملاحظة هي الفكر واول الوصول هو الشعور واستنباطه هو العقل وذهب
 بعضهم الى العلم المطلق هو تلك القوة وتعرض لها اضافات وتعلقات
 بالعلوم فيصير تلك العلوم وقد اشار ابن سينا رحمه الله تعالى الى ذلك
 حيث قال العلم داخل في مقوله الكيف بالذات وفي مقوله المضاف بالعرض
 وانت عرفت ان تلك القوة هي مبدأ العلم والعلم هو الوسيط كما حقق في الادراك
 فحينئذ يكون من المضاف ومبدأه في الكيفيات وفي المقاصد لا يخرج في
 اشراك لفظه فقد يقال لطلق ادراك العقل فيصور الصورة في العقل
 ووصول النفس الى المعنى ولا حد فتمام التصديق فيفسر بكلمة الحازم المطابق
 لموجب ولما يشتمل التصور والتصديق في نفس فعله هذا فسر الامام ابو منصور
 المازندراني بانه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي صفة يتكشف
 بها ما يدرك وينتفى به من قامت به تلك الصفة في البشر والمركب ونحن
 عدل عن الشئ الى المذكور ليعلم الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل او ان
 الحواس وادراك العقل في التصورات والتفديقات النفسية وغيرها والمفرد
 والمركب ويخرج الظن والشك والوهم والجهل فلهذا قيل ان حسن التفسير
 والتحليل على انكشف التام والتحليل العقدة واخراج الغشا والمفردة كما قيل
 لا يوافق ذهب القائل المعبر لا يمانه كون التصديق مشروطا بالعلم
 في اكله بالمؤمن به وحسنه كما ينبغي وما يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم
 والمعرفة وبالعكس فان المؤمنين بالانبياء والملائكة ولا تعرفهم باعينهم فليس
 نظرا لانه المراد العلم بما حصل التصديق به ونحن نعلم من الانبياء والملائكة التصديق
 به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاشتقاق والاطلاع وانما الحكم في العكس
 كما في محبت التصديق في شرح المقاصد وفسره الاشعري بانه الذي للوجوب
 كونه من قام به عالما وتارة بانه ادراك المعلوم على ما هو به وفيها دور
 وفي الاخرى جاز وزياده ما هو به فانه المعلوم ليس الا كذلك كما في الموقف
 وقسره جمهور الاشاعرة بانه صفة توجب لمحتما يتميز بين الحق والباطل
 النقض فيخرج ادراك الحواس لانها ليست بمنزلة بين المعاني ويخرج الظن
 والشك والوهم والتقليد لاحتمال النقض فيها انما يقع

في قوله لا سيما
 مسند

بالبرهان لا سيما في تعلق بشئ او كنه تلك القوة هي البصيرة وتلك
 الملاحظة هي الفكر واول الوصول هو الشعور واستنباطه هو العقل وذهب
 بعضهم الى العلم المطلق هو تلك القوة وتعرض لها اضافات وتعلقات
 بالعلوم فيصير تلك العلوم وقد اشار ابن سينا رحمه الله تعالى الى ذلك
 حيث قال العلم داخل في مقوله الكيف بالذات وفي مقوله المضاف بالعرض
 وانت عرفت ان تلك القوة هي مبدأ العلم والعلم هو الوسيط كما حقق في الادراك
 فحينئذ يكون من المضاف ومبدأه في الكيفيات وفي المقاصد لا يخرج في
 اشراك لفظه فقد يقال لطلق ادراك العقل فيصور الصورة في العقل
 ووصول النفس الى المعنى ولا حد فتمام التصديق فيفسر بكلمة الحازم المطابق
 لموجب ولما يشتمل التصور والتصديق في نفس فعله هذا فسر الامام ابو منصور
 المازندراني بانه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي صفة يتكشف
 بها ما يدرك وينتفى به من قامت به تلك الصفة في البشر والمركب ونحن
 عدل عن الشئ الى المذكور ليعلم الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل او ان
 الحواس وادراك العقل في التصورات والتفديقات النفسية وغيرها والمفرد
 والمركب ويخرج الظن والشك والوهم والجهل فلهذا قيل ان حسن التفسير
 والتحليل على انكشف التام والتحليل العقدة واخراج الغشا والمفردة كما قيل
 لا يوافق ذهب القائل المعبر لا يمانه كون التصديق مشروطا بالعلم
 في اكله بالمؤمن به وحسنه كما ينبغي وما يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم
 والمعرفة وبالعكس فان المؤمنين بالانبياء والملائكة ولا تعرفهم باعينهم فليس
 نظرا لانه المراد العلم بما حصل التصديق به ونحن نعلم من الانبياء والملائكة التصديق
 به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاشتقاق والاطلاع وانما الحكم في العكس
 كما في محبت التصديق في شرح المقاصد وفسره الاشعري بانه الذي للوجوب
 كونه من قام به عالما وتارة بانه ادراك المعلوم على ما هو به وفيها دور
 وفي الاخرى جاز وزياده ما هو به فانه المعلوم ليس الا كذلك كما في الموقف
 وقسره جمهور الاشاعرة بانه صفة توجب لمحتما يتميز بين الحق والباطل
 النقض فيخرج ادراك الحواس لانها ليست بمنزلة بين المعاني ويخرج الظن
 والشك والوهم والتقليد لاحتمال النقض فيها انما يقع

كذلك مفهوم لما حيد والبيات رتبتي العلم غير بانية وتفسيره عدم العلم في شأن
انه يعلم نفسه ان العلم المقام مع الاشياء في الكلام الى قوله عليه السلام المراد
مع من احب في حصة التعرض للمقام المعظم ما يجب عنه الفهم في الجواهر
والاعراض وهي عند اكثر المتكلمين احدى وعشرون نوعا وعند بعضهم ثلث
وعشرون نوعا او اربعة وعشرون نوعا كما في قواعد العقائد وبيان ذلك
انه الممكن اما مختار والمختار هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء او حال من غير ذلك
ولا ذاك والمختار هو الجوهري في قبيل الفلسفة فهو الجسم والافواه في الجواهر
في المختار هو العرض وهو اما ان يكون مختصا بالشيء او لا والاول عشرة نجوم والقدر
والاعتقاد والنظر والكلام النفس الارادة والكراهة والسهوة والنفرة والالم
وجعلوا مقابل البعض عدما كالموت والعجز واللذة وزاد بعضهم الموت
في العشرة وغير المختص اما محسوس جوهري كالحس حساسا او ليا والاول في
الثاني والاعتماد كالشغل والحفة والكون وهو اربعة احكام وان يكون
والا فتراق والاجتماع لانه حصول الجواهر في الجواهر كما في حصوله في الاخر فكونه
وان كان بعد حصوله فيه فهو السكون وحصول الجواهر من غير محسوس ان كان
يجب ان يكون ان يتوسطها ثبات فهو الا فتراق وان في الا اجتماع وزاد بعضهم
فيها البقاء والبقاء اما المحسوس قولها هو اما محسوس البصر وهو الاول والاضواء
او بالسمع وهو الاصوات والحوادث او بالشم وهو الروائح او بالذوق وهو
الطعوم التسعة او باللمس وهو الحرارة والبرودة والصلابة والليونة
واما الذي لا يكون مختارا ولا حال في المختار فقد ذكره المتكلمون واثبتوه في
كما في الصيغ وفي البحث عنه وقد تعرض للمقام في اثنا عشر بابا في المرام
الى معظمه في الجسم والعلم والجمل والكلام والنظر والسمع والقدر والارادة
والكراهة والثبات واليقول فيه واذ لم تعرف وتميز باليد
المختار الى المريد غير ما يحس رادته وهو مختار الى خوده لان كما في المفردات
من المعصية المذكورة للمفهوم والجوهر بحسب مقتضى العقل والشرع كما في المفردات
لا يفكر ولا يسمع حاله في حقيقة وحالة وبصرف بعد
اي بعد تلك الحالة في حصول غير واحدة واحوال متغيرة فاما مختار
الى لا يفكر في انها انما لا تؤخذ اي لا تجازي مقابل لما اخذت

اخذت والاخذ فمقتضى قول الشئ بالثبوت او القدر بعين الخطي اذ لم تتركه
ولم تنصف به واما مختار التي تفكر مع عدم انصافك بحال الخطي
فواحدة منها اسم الجاهل فيما يجب عليك معرفة حقيقة في الاعتقادات
يقع عليك بين الناس فتكون مذمومة في العاجل معاقبة في
واجب المعرفة في الاجل لانك لا تعرف الخطي في الاعتقاد في الدليل
ولا تميزه من الصواب المحمود بحسب مقتضى العقل والشرع ولما ورد ههنا
ما شاع من شبهة كقولهم انما هي الموقفة بتقليد سلف الامة في رفع المذمة
والمعاقبة على عدم معرفة خطا المثل في النظر واقفاته المحيية الى المنع
يقول فيه ومن وصفه وحين بالتقليد عدلا وهو في الال المعنى السوية
نقل الى التوسط في الامور اعتقادا كما لتوحيد التوسط بين التعطيل
والتشريك والقول بالكتب المؤثرة التوسط بين الجبر والقدر وبوجوب
التقيد بقسب العقل التوسط بين الايجاب منه والاحمال وغلا
كالاعتقاد بالاداء الواجبات التوسط بين البطالة والزهة وخلقا
كالجود التوسط بين النحل والتبذير ثم سمي به كل حق لتوسطه بين الافراط
والتقريط فمن عين العدل في الاعتقادات ووصفه به تقليدا
ولم يعرف غير ذلك من جور في مخالفة في الاعتقاد وفاقه جابل في ذلك
بالجور والعدل لانه المعبر في معرفة الاعتقادات هو التقيد بالباغ
حد الجرم فمن لم يجزم بالعدل وخطا المثل في فية من جوده ولم يجزم بكونه
خطا لم يعرف العدل ولم يجزم به وفيه اشارات الاوالية انه
لا يكفي لدفع المعاقبة مجوز التقليد مع جوزه خلافه فيما اختلف فيه
من اصول الدين بل لابد من الجزم بخطا المثل في فية واليه اشار الجاهل
في الاعتقادات لمن عين العدل تقليدا ولم يعرف جور من مخالفة
الدين في انه التقيد من مشروط بالجزم بالمؤمن به وحسنه كما في
والبيان في وصف العدل انما كانت انما المقلد في العقائد مطلقا
عاص بترك النظر مستحق للعقوبة واليه اشار بقوله فاق جابل بالجور
والعدل قال في شرح المفصّل انما المعرفة به ليل اجالي برفع الباطل
من حضيض التقليد فرض عين لا يخرج عنه لاحد من المكلفين وبطل تقليد

يمكن معرفة ذاته السببه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كيفية
 لا بد من ان يقوم به البعض والثانية من اخصال المضرة ان غلبت في ترك
 ويجتنب ان يصيبك من السببه ما نزل بغيرك فمن تشتت بها اهل الاله
 ولا تدري المخرج والمخلص منها لانك لا تدري ولا تستطيع لعدم
 جزئك بخطا الخلف امصيب انت ام خطي في الخلافات لا اعتقاد
 فلا تخرج ولا تخلص عنها اي من السببه مما اورد بها الخلق في اهل الحق
 وما ذكره بالاثبات فذهبهم فانها شبهة في نفس الامر وان كانت دليلا
 عندهم كما في شرح المرقاة والثالثة من تلك اخصال انك لا تدري
 من حجب من الله ومن تبعض فيه وهو من واجب الدين واكد ثمرات اليقين
 وفيه اثارة الى قوله عليه السلام انه ادنى عرى الاسلام انه تحت خراطة
 وتبعض في الله لانك لا تدري ولا تعلمه دليل الخلق من المصيب
 في الخلافات من اصول الاعتقادات والمحبة لاهل الحق والتبعض لاهل الباطل
 من ثمرات موفته لذلك وفي المقام اشارات الاوالة لا بعد
 احد بحمله من المصيب والخطي في الخلافات ولا باس من المكشفي بالتقليد في
 السمات ولا تدري في محبة ويبعضه من اهل الهدى والفضل فيجب عليه
 موفته ذلك كله بالنظر فيه والبحث عن دليله ومنع عن النظر في
 من المحشوية والظاهرة في هذه السروج بالجهالة الثانية لزوم وصفه
 عند الاستقصاء بموفته ما ثبت له من الصفات الثبوتية والسلبية والوازم
 الالوهية فانه الواجب بقوله تعالى اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات
 فاستنوهن الله اعلم بما هنن كما في شرائط الراوي في التوضيح والبرهان الساطع
 ونص محمد في الجامع الكبير على كونه لم يصف الله اذا استوصف ولما كان فيه
 عسر والله يريد بكم اليسر قال ابو منصور لما تدرى وشمس لانه يكون ينبغي
 انه يستوصف بطريق التلقين كما في سبيل المنطق واخذار وعامة مشايخنا
 كما في المحيط ولو عرفت ولم يقدّر على الوصف بكم كغيره عند اشتراط اقرار
 كما في نطاق المحيط البرهاني واقتوا بكفره في الاعراف صفة الامان
 كما في سبيلنا في ثبوتية وتوحيه اليه بالتعويض لوصف في المقام لشمس بالوقوف
 في سبيل الموصول لوصف العدل والافتقار من صفاته في الثالث انه ما

ان ما تسكوا به من الاحاديث ان حجة عن التفكير في صفات الالوهية ما
 فاروى ابن عمر بن عباس رضي الله عنهما عنه عليه السلام انه قال تفكروا
 في خلق الله ولا تفكروا في الله كما رواه البيهقي وابو نعيم عن ابن عباس
 والاصح فيها عن ابن عمر رضي الله عنهما محمول على النهي عن التفكير في صفات العقل
 من غير اخذ من المنقول كما يشعر به التفكير جمعا بينه وبين الالوهية الموحية
 للنظر فيها واليه توجه بالتعرض لواجب المحبة والتبعض المبني على معرفة
 اهل الحق المخوف على النظر والتفكير كيف وقد دل على فضله وشرفه
 قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم حيث قرن بها انهم
 على وحدانيته تعالى بالانها والاحتياج عليها بالحق العقلي والتقليد بها
 بنصب الدلائل التكوينية كما فسره في نور قد دل على فضل علم اهل الدين
 بالاحتياج الى احوال الفنايع والموجب للتفكير فيه وذلك ما روي في سبب
 نزول قول آل عمران على انه المناظرة في نور الدين وازالة الشهاب
 وفيه الاثبات عليهم السلام وانهم قد دعوا لخصونة في التكاليف والنظر باطن
 قطع كما في التفسير الكبير فاشرف في الوجوه المذكورة الى ان غاية القوة في الدين
 وجدوا وارشاد المسترشدين والزام المعاندين وحفظ قواعد الدين
 عزان بزالها من السبيلين والنجاة من العذاب المستحق للراغبين
 كما في المقصد ثم اشار الى كون ادلته ومبناه وما هو المطلوب في خواصه
 فآخوذة من الكتاب والسنة واهم السواد الاعظم من الامة فاق الى الاول
 وقال في الرسالة واعلم انه افضل ما علمتم في امور الدين ابوينة المقام
 وما تعلمون الناس الذين يعلمون امور الله في قول الرسول عليه السلام
 وفعله وتقريره في الاعمال وقوله الدال على الاعتقادات وقول الخلفاء
 الراشدين المهديين عطفوا عليها بالنواجد وفيه اشارات الاوالة
 وجه التسمية باهل السنة والايات ربانه افضل ما علم الله التي تسميه
 لزوم الاخذ والتعليم من انساب الله كما بينه بقوله وانت
 بلغي لك انه تعرف من اهلها المشرب اليها الذي ينبغي ان يتعلم منه
 ذلك من علمها وتعلم امور الدين لعلها بها السنة ان افضل
 ما علم من امور الدين لعلها بها السنة والالوهية هو السنة الكاشفة

في حجة الرسول عليه السلام او قد يخرج ان
 في شانه عيسى كافي لسعيد بن جبير ومحمد بن اسحاق
 مستط

اعلم ان الكتاب ولله الفضل في ان جبهه بار خذ منها وللتبني على ذلك
 قدم لاخذ بالسنه وعقده ببيان ان الامم الهندية ما جاء به القرآن ودعا اليه
 النبي عليه السلام بكشفه وبيان فقل ولعمري اي واهب عري فاني سني
 من الاعتقادات والآراء ما بعد واقعي من حصة الله عز وجل لا اهل
 اي لمن تسكت بذلك النبي ولا فيما احدث الناس الخي الفقه للسلف
 الصالحين من الالهة فالا اعتقادات وابتدعوا من الآراء فراصول
 الديانات امم هندية في الاعتقادات ولا الامم الهندية
المطابق للحق فيها الا ما جاء به دعائه محمد عليه السلام بكشفه وبيان دعوته وكان عليه صهي به
 من الاعتقادات والتسكت فيها بالحق كماله والمشهورات وقديهم
 السلف الذين يعون بالحق واجمعوا عليه زمانا بعد زمانه حتى توفى الناس
 وتواتر الآراء الخالفة والتاويلات الزائفة وفيه اشارات
 الا ولسان الدليل النقلي كظواهر النصوص من الآيات فقد اعتقد
واجزم في المعقولات لا فاداة القطع بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل
 سماعي ان تدل على انتفاء الاحتمالات وفي الاحاديث المشهورات
 عند التوارد على معنى واحد بالعبارة والطرق المتعددة است
 والقوانين المنقذات فانه العلم القطعي نوعان احدهما من قطعي الثبوت
 المشتمل على ذلك ويسمى علم اليقين كالحكم المتواتر وهي اصل منه
 غنة مثل على فرائض خلاف الظاهر وعدمه وهو علم الظان كالتظاهر
 والنقص والتجبر المشهور فالاول يقطع جميع الاحتمالات والثاني في
 الاحتمالات الناشئة عن دليل كما في فصول البديع واليه اشار بقوله
ولا الامم الا ما جاء به القرآن ودعا اليه محمد عليه السلام وكان عليه صهي به
 واختاره متقدموا الاستاءة ونفس عليه الاستاءة ابن خوريك
 ابو منصور عبد الفاهر النعماني وقال صاحب البكار والمفاسد
 هو الحق فلا لا معتزلة ومن اخذ في الشاعة كما في شرح المواقف
 مستدلين بان الدليل النقلي مبني على نقل اللغة والنحو والتصرف وعدم
 الاستزك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير

في النقل من النصوص من القرآن والاحاديث المشهورات
 في انتفاء الاحتمالات في فصول البديع واليه اشار بقوله
 على انه في الآراء ما ركنه في فصول البديع واليه اشار بقوله
 ان كل حديث رواه عشرة من الصحابة
 فصار عندنا متواترا عندنا
 معتزلا بن عبد الله
 سنة

والتأخير والتأخير والمعارض العقلية وهي فليته آه الوجوديات فليعدم عصمة
 الرواة وعدم التواتر واما العدميات فلا منسبا على الاستدلال كما في الحصول
 وفي التيقن ان هذا باطل لانه بعض النقص والنحو والتصرف بل في قوله
 والعقل لا يستعملون الكلام في خلاف اصل عدم التوبة وايضا
 قد يعلم بالقرائن القطعية انه اصل هو المراد واما بطلان فائدة التي طلب
 وقطعية المتواتر اصل وبيته في التلويح وشرح المفاسد في الاوضاع
 ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف
 والنحو وما وضع لهيات المفردات وحيث ان التراكيب العلم بالارادة
 يحصل بمجموعة القوانين بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة
 في الحيات الصلوة والزكوة وفي البعث اذا الكفر فيه ببحر والسمع
 كقولنا قل من كذبها الذي انشاها اول مرة وهو يتكلم على علم وفي
 المعارض العقلية حاصلة عند العلم بالوضع والارادة وصدق الخبر وذلك
 لان العلم يتحقق احد المتناهيين بقية العلم بانتفاء الآخر على انه الحق انه
 افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد بشي
 لا على العلم بانتفاء اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا بخط المعارض
 بالبال اثباتا او نفيًا ففصل عن العلم بذلك وقال في فصول البديع
 ونصيح ان النقل بقية اليقين بقرائن من بدة او متواترة تدل
 على انتفاء الاحتمالات وبيان انه من المنقولات هو متواتر لغة
 كالارض والسماء والبر وفي معانيها وصرفا كقاعدة ان
 صرف ما من ونحو القاعدة رفع الفاعل والمؤلف منه قطعي
 الاله لانه لم قد يكون قطعي الارادة ايضا فخلوه عن المذكور في العدميات
 فيحصل به علم قطعي كعلمنا بوجوده وكذا وبغدا وقال تقدم فيه الدليل
 سفسطة وبه وانه غنا وقائرا والمشكل انه بعض الدلائل اللفظية
 لا بقية اليقين فلا نزاع اولائي منها بغيره شبهة لا يقتدر
 الثاني من انهم اذم السلف كالنفي والشعبي وعطاء ومكحول
 واضربهم للكلام ومنعهم عن الخوض فيه لانهم محمول على اخذ الخي الفنون
 لا اهل السنة من مبتدعة القدرة المتشبهة بالفلسفة والشيعة

واما مثلهم الثاني في او اخر من السلف الصالحين وعلى لنا طرفة
 للفتنة والاراد ونحو من مع المتوكلين فيما لا يتوقف عليه ثبات اصول
 الدين والالتفات لقوله ولا فيما احدث الناس وابتدعوا او يبتدعوا
 لا مطلق الكلام الشامل بحكم اهل السنة وقواعدهم كما ظن فانهم المنع منه
 خلاف له لانه الكتاب والسنة فقد سال عن اصوله جبريل بحضر الصبي
 واحاب عنها خيرة البرية فعلم الدين ومعالج الاسم ثم سئله وجميع
 المتكلمين من سلف الامة منذ خلقوا في هذه الامة مع انهم مع
 وانتوا ولا عليها في التصانيف لم يزدوا على ما في الكتاب من الاشارة
 الى ذلك بل لم يستخرجوا من قلوبهم تلك النجور وانما غاصت فيها افكارهم
 عشر ما فيها من درر الحج وغر المعاني والثلث كما في فصل المعجزات
 من التبصرة النسفة فانه آيات الله على امة من الصانع وخصاته
 واثبات النبوة والرد على المنكرين كثر من ان يحصى فكيف يقال ان
 الرسول والصبي لم يؤمنوا في هذه الامة وكانوا منكبين للمخوض فيها
 كما في نهاية العقول الثالثة انه لا يوجد المذهب الا في الكتاب
 والسنة دون التقليد للعامة واليه اشار ربنا انه ليس الا في المهدى به
 الا ما جاء به القرآن ودعا اليه محمد عليه السلام وكان عليه الصبي في الفقر
 الا علم فمارى عن عبد الله بن عمر عن النبي عليه السلام انه قال اذا كان
 اخر الزمان واختلفت الاربوا فخلعكم بين اهل البادية والنب
 فقد صرح امه الحديث بانه سنة واه ضعیف وعلى تقدير شيوته
 يكون امر ادين جاء به ظاهر الكتاب والسنة اي باعلى العامة من غير
 تعرض لنفي النظر لدلائل الموجبة للنظر واه اشهر من قولهم عليكم بين
 العبي بن فلم يثبت عن النبي عليه السلام وانما هو قول سفيان الثوري
 حين ارعى عمر بن عبد المنزه بين الامانة والكفر فقالت عجوز
 فان الله تعالى هو الذي خلقكم فليكن كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله في عباده
 الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمعه سفيان الثوري في ذلك مستحسنا
 وهو في الحقيقة امر بانواع ظواهر الكتاب والسنة والاستبدال
 بحكمائهم كما استدل لك المارة ولو حمل على طرفة صاخصيص

فانه المنع على الفاروق
 واصلح المنع من الحكم
 مست

الخصيص العبي بن لغوا كما في الكفاية لنور الدين البخاري ومثلهم المضمرات
 ونسخ المواقف ونقل السبكي عن ابن القاسم القسري انه قال في رسالة الرد
 على الكرامية العجب مما يقولون في الفناء علم الحكم واثبات الاحكام الشرعية
 بحجة ما قصورة والاثبات المشبهة على علم الاصول تروى على ذلك بكثير
 فلما علم الحكم الا مقلدا وذهاب فاسد في الامام بن حجر الميمني
 في فتح الاله شرح المشكاة محل الذم السليخ والرجح الا كيد ما يؤذي الخوض
 فيه الى زيج او ارتكاب شبهة لا يخلص فيها وغير ذلك في المفاسد التي
 من اهل في زمن اولئك لانه واما بعد هم فقد تميز اهل السنة من اهل البدع
 وحرروا بينهم فيه واجتهدوا في قمع البدع فلا مانع في ذمه بل هو
 اكدر فوض الكفريات واليه اشار بقوله وما الا الا ما جاء به القرآن
 فانه جاء فيه اشارات الى النظر في ادلة اليقين واثبات مشبهة على اصول
 الدين كما قال على كرم الله وجهه جميع العلم في القرآن لكن تقاصر عنه
 افهام الرجال وات الى الثاني في كونه دلائل ومبناه ما يؤخذ بعضها
 من اجماع السواد الاعظم المبني على المحكمات والدلائل العقلية المؤيدة
 فاش الى الاول بقوله في الفقه البسيط والمسند بنجر الى يوسف وحماد
 انه قال وروى في رواه حماد بسند متصل وفي رواية شارة
 الى الاستغناء عن اسناد ولا شتماره عن ابن هريرة عن عبد الرحمن بن
 محمد بن عيسى وعنه رسول الله يعلم لا ينس فكأنه حفظ الناس روى
 فيما ناه من الصحابة فروي خمسة الاف وثلاثمائة واربع وسبعين
 حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال افترقت بنو اسرائيل
 في الاعتقاد على اثنين وسبعين فرقة متخالفات وسفوق امية
 اي المجسوس لدعوتهم ثلاثا وسبعين فرقة متخالفات فاصول الاعتقاد
 كلهم في النار واستحقاقها لسوء الاعتقاد الا السواد الاعظم
 المصيبين فيه واثار الى الثاني بقوله في المسند بنجر حماد
 وحماد بن زيد انه قال وحدثنا يمين بن مهران في الحديث في
 التابعين عمر بن عباس عهده جبر لانه روى عن النبي عليه السلام
 الفا وستائة وستين حديثا منها اربعون سماها منه في اخر فتح الباري

قالوا يا رسول الله في السواد الأعظم قال من كان عليه ما ان علب وصحى به
 ورواه ابن أبي عمير عن عبد الله بن عمرو ورواه الزمعي وابن ماجه
 والحاكم والبيهقي عن صفوان بن عمرو وابنه هريرة بلفظ كهم في النار
 الا السواد الأعظم واجمع العلماء على قبوله وهو من اعلام الرضا حيث
 اخبر بما سكونه فتخلق على ما اخبر وتوقت اصول المبتدعة الى سبعة
 المختلة ونجبة في السبعة والخارج والنجارية والمشيئة والمرحبة
 وتوقت فروعا الى اثنين وسبعين فرقة كما في البحار والمواقف
 والنحل الشريفة والامامة الاجابة كما في المجالس على طاعة الدعوة
 كما ظن لعدم انطباق العدد عليها وتعيين اول محدث بخلافه كما في
 ولا للقول بعدم دخول الناجية مطلقا في النار كما ذهب اليه المرحبة
 لشمول وعنده القطعات لعصايتها ما تركاب الاعمال السنية
 وآثار وانه كلهم في الجنة الا الزنادقة كما ذكره الغزالي في فضائل الشيعة
 والامام الرازي في تفسير سورة الانعام والقره باغى من حوائج العبدية
 فقد صرح بوضعها في الجنة كالمذنبين وان عدى والعفيل
 وابن جوزي والذهبي وابن حجر العسقلاني في لسان الميزان والسيوطي
 في اللآلئ المصنوعة مع في لغتها لما اجمع العلماء على قبوله في حديث المروزي
 ولما اجمعوا عليه في وحدة الحق في المعتقدات ولذا اشد في الحديث المروزي
 على المخالف فيه الثاني انه محدث الثاني مبين لاتباعهم
 المحكمات واتباعه الديلمي وابن عسك في رواية عن ابن عباس
 ورواه عنه ابن مسعود ايضا وروى اخوه الطبراني عن معاذ بن جبل
 والحاكم عن حذيفة بن اليمان وابن عسك عن ابن مسعود بلفظ ان
 رجع الاسلام دائرة فدور واما كتاب الله حيث دار ورواه
 ابن ابي شيبة عن حذيفة عنه عليه السلام انه قال ما جئني تعلم كتاب الله
 وابني ما فيه ثلثا ان كنت في السنة انه في الاستثنا دلالة على ان
 استحقاق تلك النوق للنار لسواد الاعتراف بدلالة الحكم دون
 السواد الأعظم المعين فيه الا فرقا الى النوق المتباعدة بافراق
 اصول الاعتقاد المتباعدة وانه الاعمال السنية لانها مشتركة

قلنا بعض المحدثين
 ٥٤

مشتركة وما به الا فرقا في غير ما به الاستثنا كالبغور في الصحيح الاستثنا
 فيه وسواء اعتقادهم من حيث الفضل لا من حيث الكفر في كلهم من ضمن المكر
 شيئا من الضرورات فانه جمهور اهل السنة لم ينفوا اهل القبلة
 من المبتدعة الموقلة في غير الضرورات الدينية كما سبنا في بيان
 في فصل حكم اهل القبلة في الباب الثالث والكفر والمأول في الضرورات
 لانه ليس كما دل في اصول البقية لانه في النصوص على قطع من الدين
 انه على ظاهره قنوا ولم يكتف بلفظ البنية بخلاف البعض كما في شرح القدر
 وشرح المقاصد والتفصو على انه اهل القبلة من صدق بضرورات
 الدين كلها عند التفصيل وانه يخرج منهم من انكر شيئا منها كما في شرح
 جمع الجوامع للمحلي او وجد فيه ما يدل عليه ليس بغيره وشذوا في كونه
 مما جعله الشارع وبطل عليه ادب النقص الصريح اليه كما في العلم بالحيات
 والفقول في جميع كالا جسام كما في شرح المقاصد وقد اشار الامام الى جميع
 ذلك ببيان الكفار في ثلثة وعشرين موضعا في اصوله في سنة منها
 يرجع الى الكفار بسبب النقص الصريح اليه في سنة عشر موضعا
 يرجع الى الكفار بانكار ما علم بالضرورة كونه من الدين وفي موضع واحد
 يرجع الى الكفار بتاويل علم قطعي من الدين كونه على ظاهره وبديان
 عدم الكفار للمأول فيما ليس كذلك في اربعة مواضع فيمكن فيها لطفه
 على ذكر ملك الزمان انه الفقه الناجية هم الجماعة الكثرة المتكثرة
 بالحكمات الكتاب والسنة في العقائد فانه المنطبق لما عليه الرسول ولما
 عليه الصبيته لاتباعه وزون غير ظواهرها الا الضرورة في مخالفه قطع في الزيل
 النقلي والعقلي فانه حجج الله تعالى تتعاضد ولا تتفادى في سنة انهم
 متحدوا الافراد في اصول الاعتقاد وانه وقع الاختلاف في التفاريع
 بينها اذ لا بعد كل من خالف غيره في مسئلة ما صاحب مقالة عفا وما
 من مذهب من المذاهب الا ولا صحابة في اختلاف في التفاريع فلو غير متفادى
 غير الحق والفقه لم بعد واحدة منها فرقة كما في النحل وغيره وجميع ذلك
 انما ينطبق على اهل السنة لانهم السواد الأعظم المتبعون لظواهر الحكمات
 الكتاب والسنة المتفقون في اصول العقائد الاخذوا بها في الحكمات

ما صدر عن مشكاة النبوة في النسخ البالغ لانه فانه كان بقوله النبي صلى الله عليه وسلم
في خطبة كمار واد مسلم ان ثمر الامور اي لمفظة الذي برغى عنه في العقائد
والافعال والاقوال محمد ثمانية التي لم يشهد لها اصل في اقول الشريعة
وكل محدثة كذا لك بدعة وتغير الدين وكل بدعة ضلالة وقد ان
المطلوب من الدين وكل ضلالة في النار وهو قياس مركب في الشكل الاول
يشيخ كل محدثة في النار يعني صاحبها في فاعل ومنتج كما في الفتح المبين
وتابعه الطبراني والبيهقي فروياه عن ابن مسعود ورواه احمد بن حنبل
ومسلم والنسائي وابن ماجه والطبراني عن جابر بن عبد الله واهم ابو داود
والترمذي وابن ماجه وابن جرير والحاكم والبيهقي وابو نعيم عن العباس بن
ابن سارية وروى صدره عن عمر بن الخطاب المقدس واللال الكائي وابن
عبد البر وفيه اشارات لا اولى انه ما ينبغي حفظه واذ اعنه فانه
اصل عظيم في ابطال جميع المنكرات وحوادث الضلالت اذ هو من جوامع
كلمة عليه السلام مبين لقوله تعالى ان هذا صراطي مستقيما فابعوه ولا تتبعوا
السبل فتفرق بكم عن سبيله والآيات بقوله وكان ابن مسعود يقول
انما نبتة انما ما حدث وخالف كتابا او سنة او اجماعا او اثرا
فهو البدعة الضالة وما حدث من اكله ولم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة
المحمودة والآيات لفظ الحديث الاول من احدث حدثا في الكلام ولفظ الثاني
انما ثمر الامور محدثا ثمة انما ما شهد له شيء من ادل الشريعة وقواعده
صراحة او التماسا مقبول شرعا كعموم المعونة على البر والتقوى للتقريب
في جميع العلوم النافعة على اختلاف قوتها وتوابعها وتوابعها وكثرة التفاريع
والنصب لادله كما في فتح الباري والفتح المبين والآيات بتخصيص الشر
بالمحدثات فمن عموم المعونة في توابعات اهل السنة والتقدم لادله لاخذها
من النقل لكن لما لم تسلم المعارضة الظاهرة في التفاريع اختلفت
بين اهل السنة كما اسير اليه في الكشف الكبير وفصول البديع في مسئلة
وجوب الامانة بالعقل وغيره لم يجد التبديع لاني اختلف فيها باتفاق الامية
والاذن كثر في كل فرقته لا يخرج في كثير من احوال فانه كما في بعض النسخ
وتسريح المقاصد وغيرها والنبهك عليها اجمالاً للضبط والتحصيل والصون

والصون عن الوقوع في فيما في التفصيل فنقول في هذا كتابين جمهورا زبدة
والاشعرية انه الوجود والوجود عين الذات في التحقيق وهو الحق
كما في الموقف واختاره الاشعرية خلافا لهم كما سبانه في الباب الاول
وانهم اذا اريد به المدلول عين المسمى ولا ينقسم كصفات الى ما هو عين
والى ما هو غيره والى ما ليس هو ولا غيره واختاره كثير منهم كما سبانه
في الباب الثاني ويعرف الصانع بصفاته حق المعرفة واختاره بعضهم
وهو الحق كما في المناجج لادمي كما سبانه في الباب الثالث وصفات
الافعال راجعة الى صفة ذاتية هي الشكون اي مبدء الازواج في العدم
اي الوجود وليس عين المكون واختاره الحارث المحاسبى كما في معالم السنن
للخطيب كما سبانه في الباب الثالث والبقا هو الوجود المستمر وليس
صفة زائدة واختاره الباقلاني والاستاذ وكثير منهم والسمع
بلا جرحه صفة غير العلم وكذا البصر واختاره امام الحرمين والرازي
وكثير منهم وليس ذاك الشئ والذوق والشم صفة غير العلم فانه تعالى
كما سبانه في الباب الثاني وليس حس الشئ باجماع الحاشي كما في عل الله
والعقل ليس عنما ببعض الضرورة واختاره كثير منهم ويجب كبح العقل
في مدة الاستدلال معرفة وجوده تعالى وحدته والبقا في ما يليق به
من العلم والقدرة والارادة وكونه محدث العالم وترجمه تعالى في حق به
كما يجب به بعد بلوغ البعثة معرفة كونه ورسالة الله سبحانه وتعالى المعجزة
عليه بدهم وكونه خالفا لافعال كلها فوجوب التصديق بتلك العشرة
وحرمة التكذيب بها بالاستدلال به لا غير البعثة وبلوغ الدعوة وحسن
بمعنى استحقاق المديح والثواب على التصديق بها والقيح بمعنى استحقاق الذم
والعقاب على التكذيب بها عنه اجمالا عقلي اي يعلم به حكم الصانع في مدة
الاستدلال فربذة العشرة كما في التوفيق وفصول البديع اجمالا بالعقل
للحسن والقيح ولا مطلقا كما زعمته المعتزلة اذ كيفية الثواب وكونه بالجنة
وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعي واختاره ذلك الامام الفقهاء
والعشرة في اهل البيت وبكر الفارسي والقاضي ابو حامد وبعض متقدميهم
كما في القواطع لادام به المظهر السمعي السافعي والكشف الكبير وهو مختار

الامام الفقيه ومن تبعه كما في البصرة البغدادية ولا يجوز نسخ ما لا يعمل به
او فتح السقوط كوجوب الامانة وحرمة الكفر واختاره المذكورون
واحسن والفتح مدلول الاموال والنفسي فيما يدرك عقل ومطلقا فبعض
الحكمة الامانة هي كما سبقت في كتاب التلخيص الاول واحسن بمعنى كون
الفعل بحيث يدرك العقل استعماله على ما فيه حميدة والفتح بمعنى كونه
بحيث يدرك به عدم استعماله على ذلك فام لما يتصور ان يفعل
الله تعالى كونه حكمته لا يفعل ذلك كما في البصرة والتعديل والتدوير
وكل ما يصدر منه تعالى فهو حسن اجمالا وسبب البصرة في فقهنا
على المرحمة في الباب الثالث وبسبب عقلنا انفسا في ما يجوز به لا ينبغي
فلا يجوز تغيب الطبع ولا العفو عن الكفر عقلنا فانه لا يمكنه فيجوز
العقل لعدم جواز كونه في الترتيبات ولا يجوز التكليف بما لا يطيق
لعدم القدرة او الشرط واختاره الاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني
كما في البصرة وابو حامد الاسفرائيني كما في شرح السبكي للعقيدة المنصورة
وافعاله تعالى عقله بالمصالح والحكم تفقد على العباد فلا يلزم الاستكمال
ولا وجوب المصالح واختاره صاحب المقاصد وفقهنا فيهم كما في كشف
الطوائع كما سبقت في الباب الثالث واول المشابهات اجمالا
ويقتضى تفصيلا الى ما ذكره في القاطع في الترتيبات في قوله هو ما مع
عدم القاطع في التعبير وهو مذهب كثير من السلف كما في المواقف
وهو احمدى الروايتين عن الاسعوي واختاره محارث المحاسبى
والقطائى والفقيه كفا في البصرة البغدادية كما سبقت في الباب الثاني
ولا يسمع الكلام النفسى من الاله عليه واختاره الاستاذ ومن تبعه
كما في البصرة الامام ابي المعين النسي والنفسى ما ذكره في الازل لا صوت
ولا حرف كما في الاثر والامام ابي الحسن الرستغنى وهو مذهب السلف
كما في البصرة النسفة وهو اختيار الازل واختاره الاشعرى كما في المناج
وكثير من الاشاعة كما في العمى كفا في الباب الثاني والروايات
نوع مشبهة للروح قد يشاهد الشيء بحقيقته وقد يشاهده بمثاله
كما في التاويلات المأثرة به والنسبة واختاره مالك والشافعي والاستاذ

والاستاذ ابو اسحق وامام احمد بن محمد كفا في الباب الثاني والرسائل
بعضه بغيره عند التوارى على معنى واحد بالعرف المتعددة والقرائن المنضمة
واختاره الاستاذ ابن فورك وعبد القاهر البغدادي وصاحب البحار
والمقاصد وكثير من مشقة مذهبهم كما في البصرة البغدادية في الباب الاول
والحجة بمعنى الاستحسان لا مطلق الارادة فلا يتعلق بغير الطائفة واختاره
كثير منهم والاستطاعة صالحة للتقيد على البدل واختاره الامام الفقيه
وابن سريج البغدادي كما في البصرة لعبد القاهر البغدادي وكثير منهم كما في
شرح المواقف واختار العبد مؤثر في الاضاف لكونه لا كونه القدرانية
المؤثرات في محلهن وهو كسب لا مقارنة الاختيار بل تأثيرا مطلقا واختاره
الباقون كما في المواقف وهو مذهب السلف كما في الطريقة المحقق الكركي
واختاره الاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني وامام احمد بن محمد في قوله لا اختاره
مؤثر في اليجاد بمعدونة قدرة الله فلا يجمع القدرانية المؤثرات في العقل
ولا يلزم تماثل القدرتين لانه المائل بالمساواة فهو وجه يتولى التماثلان
فيه وان لم يكن من كل وجه كما سبقت في فصل الاستطاعة في الباب الثالث
ولا يبرر ولا ينقص الامانة اي التقيد بالبالغ حد الجرم واختاره
امام احمد بن محمد والرازي والآمدى والشووي كما في شرح السبكي وغيره
وليس مشككا متفاوت الافراد قوة وضعف فانه في التقيد بمعنى
العلم وهو شرط للتقيد بالكل من النفس المعبرة في الامانة كما في العقل
والمسابقة على ما اختاره الامام احمد بن محمد وابي قلابة وكثير منهم
كما في المسابقة وغيره في التفاوت في العطر الاول بزيادة المؤمن به
وبعد بحسب الكيفيات في الترافق واستدامة الثمرات وبغير ما في البصرة
عن العزائم تفقد التميز واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والقطائى
والمحاسبى والكرابيسي والقلائسي كما في البصرة لعبد القاهر البغدادي
والاستاذ في الامانة لوجوب اعتبار محال وابها له الشك ولو اعتبر
المال واختاره الباقلاني والاستاذ وابن محيى كفا في البصرة البغدادية
والشقي في محال قد يسعد وبالعكس واختاره الباقلاني كما في شرح السبكي
وينعم الكافر في الدنيا لعدم كونها نفعة في محال ولا يكلف الكافر نفسا بغير

لعدم مقصود التكليف في الحال وتقبل توبة الناس واختاره كثير منهم
كما في شرح المقاصد والانبيا معصومون عن الصفات فخصوا بالكبار مطلقا
واختاره الاستاذ قال النووي وهو ذهب المحققين من المتكلمين
والمحدثين والذكورة مشروط بالنبوة واختاره كثير منهم في المذهب في النسخ
خطي ونقيب ونحو ذلك واحد واختاره الحاشي في القطا في الاستدلال
ابو اسحق وغيره قالوا في البغداد وكثير منهم كما في الكشف الكبير كما ساء كل
في فصول الباب الثالث ونسخ امامه المقصود واختاره في الباب الثاني
وكثير منهم كما في المواضع والموت فيها وبينه كجوانه كما في فصول الباع
لا عدم الجبوة عما في من هو وجودي كما في النبوة النفسه واختاره
الفتاوى في النبوة البغدادية والاعراض لا تعد واختاره الامام في
وهو احدى الروايتين عن الاشعري كما في المواضع كما ساء كل
في الباب الثالث منه خمسة عشر خلافا في الفروع في الباب
ذهب اليها جمهور الحنفية المازنية وخالفهم فيها جمهور الاشعري في فصل
انما في كل من منها بقدر دليل المستفاد من كلام الامام في كونه
ما وجد وجود الاستفاد من العبارة والاشارة والادلة والافتقار
وفي مفهوم الخالفة فانه معتبر كونه في الرواية عندنا كما في حدود النهاية
شرح الهداية **الباب الاول** في معرفة الله بالاسم لان بيان الاما
الاجمالي في تعاليمه في الفقه الاكبر والابسط لكونه اصل الاعتقادات
وكما كان تمام العلم بالادلة وكان في البحث عنه في الباب ثانيا بالحدوث
المشهور الكاشف عن اصول الاعتقادية لاهل السنة الوارد في السنة
العاشرة قبيل حجة الوداع باستفسار جليل بحفظ الصحابة عن خير البرية
لكفايتهم في المهمات لما استملوا النبي عن اكثر الاسئلة ولكونه البيان
بالسؤال والجواب ثبت في الطوابع اثره على اهل العقل وقد وثق بها
على اصل اهل السنة من الاخذ في الكتاب والسنة وقال في الفقه لا يسطر
والمنسب بتجريح ابي يوسف ومحمد والحارثي وطائفة وابن خشر والسلماني
والانصاري والكلابي عنه انه قال حدثني علي بن محمد بن عتبة بالسنن الكوفي
محض روى عن علي وسليمان وعبد الله بن بريدة وامثالهم روى عنه

وعليه بن محمد بن بريدة
السيرة الكبرية في الفقه
الظهيرية والكشف الكبير
سنة

عنه الثوري وامثالهم يحيى بن عمر وزان بنصره في سلك البصريين فقهها
التابعين سمع ابن عباس وابن عمر وابا الاسود والذول عن ابي عبد الرحمن
عبد الله بن عمر عن ابي عبد الله في فقهها الصحابة وزادهم في فقه الاسلام
سنتين سنة وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الف وسنة وثمانين
حديثا انه قال مؤلف الفقه بيان الحال كانت الى جنب رسول الله
عليه السلام القرب منزلة عنده اذ دخل عليا رجل في الصورة والسنون
للتعظيم لانه علم جن الرواية اولئك في حكاية حاله في النبوة النبوة
الرجل انضمام الاجزاء وكما فيها فيصير على قدر الرجل وهيئة ثم يعود الى
هيئته الاصلية كما قال الامام البلقيني وغيره ورواها الزائد في خلقه
واحادته كما قال امام احمد بن ابي حنيفة ورواها الزائد منه كما قال العسقلاني
واللاري لعدم الدليل عليه ورواها الف في طريق ابي فروه في
صورة وجبة الكلية في الفقه جميع الروايات وفي فتح الباري انه داهم
لانه وجه معروف عندهم وقد قال في ما يورث من احد جنس النبوة للامام
ولشدة اليهم الشعر الذي يتم بالملك يستعمل في الباب خمسة
غير رجال لبادية اذ لا يعرف من اهل البلدتين في خطي رقاب الناس
الى مجلس الرسول فوقف بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي حكاية
الحال مع التاكيد للمقال بيان الاستكمال الادب لاولي الاسباب
فقال يا رسول الله ما انا يا سائل عن شرح ما هيئته لشرح لفظه وحكمه
فانه اصل ما سأل بهاء الماهيات وهو في اللغة مطلق التصديق في امن
وزان افعلا في فعل والاحياء في مصدره فعال واهمزة للتعدي كان
المصديق جعل الغير انما كذب به او للتصديرة كانه صار ذا امن
من انه كذب به غيره والتعظيم معنى الاعتراف والاذعان بعد ما لبا
كما في الفتح المبين وفي الشرح في المختار تصديق واقرار بما علم بالضرورة
مجى الرسول به اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا كما يشير اليه
الامام وصرح به في التلويح وفصول الباع ولذا قال مجيبا عن ما هيئته
مع بيان متعلقه في الموضع عند الاحمال في وجه حصول شرح الماهية
في ضمنه ولكونه الاحق بالتعليم هو شهادة اى اقرار وتصديق لانه

٨

في اللغة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر وبصيرة كما في المفردات
سواء كان الاقرار بلفظ الشهادة او سمعت او اذنت او اعلم
او علمت او بغية العينة مع احسانها وترك الفعل كما دل على الاطلاق
وصحح قوله عليه السلام امرت انما اقول الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
فلم يثبت التعبد من الشارح بلفظ الشهادة لا اله الا الله والقول الجامع
المستفاد من الموانع في معناه ان لا يعبد سواي للعبادة الا الواجب لذاته
في الواقع كما في الاطول للفاضل نعمام الدين حيث ينبغي استحقاق
العبادة والالوهية في جميع ما سوى الواجب لذاته في الواقع لغيره عما
لوجوده والامكان مفهومه في الاطلاق ويثبت الوجود له بطريق البرهان
لاستلزام الوجوب وكذا استحقاق العبادة والالوهية للوجود
وبروز خطا المشرك والمعتل ومعتقد الامكان فانها كلمة جامعة
صارت في الكل مدارا لمانه ويناسب ما ذهب اليه جمهور الامة الحنيفة
ومحققو اعلماء العينة في اثبات حكم المستثنى بطريق الاشارة بان اخرج
المستثنى قبل الحكم لئلا يتناقض ثم حكم بالنفي مثلا في الباقي اشارة
الى انه الحكم في المستثنى خلاف حكم المصدر وتفيد جواز ايراد اللفظ الباري
والرازق والرحمن والمحيم المبتدأ في الاعلام المتقدمة بالعبادة الواجب
كما قال الهنكي ولا يظهر منه كما قلنا وفيه اشارات الاوسنة انه
لا يراد عليه ما يراد على المشهور من تقدير الوجود انه اراد المعبود مطلقا
لم يستفهم لغيره لوجوده وان اراد المعبود بالحق لم يستفهم استثناء
لاستغراقه باستثناء الكل في الكلام كما في حواشي التوضيح واليه يشير
بتقديره لا يستحق للعبادة الا الواجب ولا يحتاج الى الرفع بان لا كل شخص
نوعه في الشخص انه فلم شخصي فهو حقه لكل في الفرد والاعتقاد المشركين
عدم الاختصاص فيه كما في المطلوب في الشبهة انه لا يراد ما يراد عليه
في انه العلم الشخصي ما وضع لشيء بشخصه فلا يكون في اسم الله لعدم ما حمله
بشخصه حين الوضع وعدم العلم بالوضع كذا في كتابي طبعين وانما يفهم منه
معين شخص في الخارج بعنوانه مخففة فيه ولا يحتاج الى الرفع بان المراد
بالشيء بشخصه كونه متعينا بحيث لا يكتمل التعبد بحسب الخارج ولا يطلب منع

كانت بعض الشبهة

كان في جواب الشبهة

فمنه الشيخ في رد الشبهة

سعد الله في رد الشبهة

لا يراد ما يراد عليه

منع الاعتقاد بخويزة الشبهة وانما الواضع هو الله سبحانه واليه يشير بقوله الا
الواجب لذاته في الواقع لا تطبق على العلم مطلقا لثبوت لادما
يراد عليه انه وانما كان للفرد الموجود من قبل يحصل في عقولنا الا بمفهوم الواجب
لذاته والمتعبد به محتمل للتعبد كالاتي في يحصل باستثناء اثبات ما هو
المطلوب على وجه يفيد التوحيد واليه يشير بقوله في الواقع الالوهية
انه لا يراد ما قلنا انما لو حمل على الاستثناء بغير التقدير لا اله الا الله يستثنى منهم
فيكونه نقبا لاله يستثنى منهم الله ولا يكون نقبا لاله يستثنى منهم الله
بل اثباتا لها عند القائل بمفهوم الخالف فهو بمعنى غير واليه يشير بذكر ان
في البيان فانه الاستثناء ليس وصفا وعلى سلبه فهو كاشف للزوم
في الواقع فلا تحقير ولا مفهوم مخالف مع انه لم يغيره كلفه على العينة
غيره بعبادة وهو ضعيف وانما لا تنفي الجنب والجنس في حيث هو شامل
لجميع الافراد فيكونه نقبا لجميع افراد جنس الاله التي يستثنى منهم الله
ولا يبقى شيء من الاله يستثنى منهم الله حتى لا يكون منقبة او منقبة والادب
ابو البقاء وغيره الى كونها لاستثناء وانما لو حمل على غير كونه المعنى على نفي
المغايرة وليس مقصودا ولذا لم يجر كونه الاستثناء منقبة او منقبة في موضع
لانه المعنى على نفي استحقاق العبادة والالوهية عما سوى الله لا على نفي مغايرة
الله عن كل شيء ولا انه يكون خبرا مع اسمها بعبادة كونها في موضع رفع لا ابتداء
عند سبويه لقول المقصود انما الاستثناء بدل من اسم
لا على المحل كما ذهب اليه الجمهور واليه يشير الرفع ولا يراد عدم صلاحية المحل
محل الالوهية لعدم اشتراطه عند المحققين ولذا يجوز والبدلية في قول
وجعلوا لله شركاء الجن وقولهم اكل الارغفة جزا منها ويجوز ان يكون
بدلا من الضمير المستكن في الجدة المحذوف ارجع الى اسم لا او بدلا من الاسم
مع لانها كالتثنية الواحد كما قالوا فيكونه بدل الكل في الكل لفظا فلا يراد
انه ليس من اقسام البدل ولا يراد عدم استقامة البدلية لانه البدل هو
المقصود بالنسبة والنسبة الى المبدل منه سلبية لانه انما وقعت
النسبة الى البدل بعد النقص لا على طريق الاشارة وانما محمد العبد ورسوله
الى الخلق جميعا كما دل الاطلاق لهدايتهم وتكميل معاشهم ومقاديرهم للمؤيد

لفاضل نعمام الدين في الاطول

شيخ الاسلام الهروي

فمنه الامام الرازي في شرح الاسماء الحسنى

فان صاحب المغيرة في حجة السارة في الباب الخامس في التخصيص

كان في حقه والذين ولد ما منه

تسحب المغيرة

اول ما رايه في حقه والذين في حقه

بالمعجزة الدالة على صدق دعواه كما دل مفهوم الرسالة على ما بهي بالغة
 الفاعل منها الزاهد في الجحش على كثرة آيات سوى القوام كما هو المصنف
 للمصطفى واعظمها القوام المعجزة بسبب العظمة العظيمة الشان وببانية وحكمة
 الباهر الباهر في العلم على ما لا زمانه النسخ وببانية جميع الادب في عجزه
 من جهة اللفظ والمعنى كما صرح به الرازي والبصاوي في سورة بقره وفيه
 اشارات الادلة انما الاطلاق مشير الى عموم رسالته للنفذين
 ولا يعلم الملك كما صرح به الجلي ونقله البهقي والفاضل عند الدين في تفسيره
 وفي تفسير الرازي والبه هان الشفي عليه الاجماع وسبب حقيقته في كل شارة
 ولا بد من النص في العموم في امانه في خصصها بالعباد من اهل القبائل كما لا بد في
 امانه من كل بعض الضرورات من الاحكام من النص في حقيقة ما انكره كافر من البين
 وفي البرزخية والظهيرية انما هي بكلمة الشهادة على العادة لا تجد في علم يرجع
 عما لا يمانه بانيها على العادة لا يرفع الكفر الثاني سنة في الوصف
 بالعبودية في رواية الفقه البسيط المراد بها كمال العبودية والانقياد
 المستفاد من الاضافة العهدية في مقام التوسيف مشير الى عصمته
 عن جميع الكبار ورفق الصفا برعده واتباعه فيه مالك ومسلم والترمذي
 وابوداود والبيهقي في السنة انما البانية مشير الى اشراط
 مجموع الشهادتين في الامة فلا يكتفي الاول كما ظن قبل ولا الاخر وتوهم
 منزل منزلة المقصد بتوبة العطف والانسحاب في حذف ملامته
 بانهم اجسام نورانية مبررات علم الكدورات الجسدية والذكورية
 والانواتة قادرون على التشكل بالاشكال المختلفة سقوا الله الى نبيا
 صداد قوته في تبليغ احكامه عبادته لا كما علم المشركون من نالههم كرمونه
 لا كما زعم اليهود في تنقيصهم لا بعصونه الله ما اوحى بهم ويفعلونه ما يؤمرون
 ونادوه لثابت الجمع او المبالغة جمع ملك على غير قياس او طرائف
 من الالوهية اي الرسالة تحذف بالنقل والحذف وفي نسخة الكثرة
 اشارة اليها كما ورد ما في موضع قدم في السماء الا وفيه ملك مساجد
 او كعب وما يعلم جنود ربك الا واهوا وكنت بانها كلام الله انزلت
 على بعض رسله بالفاظ عادية على الملك او نفوس في الالوهية والالوهية كلام

حيث قال في تفسيره في حاشية
 يشتمل على اربعة عشر الف بيت
 والمستقبل هذا هو المراد في قوله تعالى
 لقد بعثنا نوحا بنينا برهيم فيلاد
 على القوم الكفرة وهو المراد في قوله تعالى
 ولقد قبض الله نبي موسى

منه بعض الشافعية

كلامه الالوهية القائمة بذاته سبحانه فانزل منها عشرة في الصحف على آدم
 وخسرون على نوح واثنتون على ابراهيم وعشرة على ابراهيم والتمويه
 على موسى والزمور على داود والنجيل على عيسى والفرقان على محمد عليهم السلام
 ورسالة ابي عبد الله لهديتهم الى الحق وتكميل معاشهم ومعادهم
 وورد انهم مائة الف واربعه وعشرة في الف المبطلون الاحكام المعصومون
 عن مخالفة احوالهم بكتاب كبير ومطلق وكذا صغيرة عمدا وفيه شارات
 الادلة ان المراد بالرسالة هي الانبياء على الترادف فانما هو احد اشكاله
 كما في الشفاء على ما بينه رواية النبيين ههنا فيما اخبره بن عبد الله
 عن عبد الرحمن بن عثم الاشعري لوجوب الامة بالجميع انما سنة في
 المراد بهم البشر كما دل الاضافة العهدية فانها الاصل فيها عند الاصوليين
 او لم يكن من الجن نبي كما ذهب اليه الجمهور وحملوا قوله تعالى يا معشر الجن
 والانس اطيعوا ما يأمركم رسل منكم على ما يعم الواسطة وقالوا رسلهم رسل البشر
 كما دل قوله تعالى فما فتنوا كوا الى قومهم منذرين وقوله تعالى انما سمعنا
 كتابا انزل من بعد موسى الا انه لانه ظاهره انهم كانوا يهودا ولذا لم يقولوا
 من بعد عيسى مع تاخره كما قال السهيلي وغيره ولا في الملك وما ورد
 في الرسالة فيهم محمول على المعنى اللغوي كما دل عليه تعبيرهم للرسول ونظيره
 في حواشي التفسير لعصام الدين وغيره انما السنة في اجمال عدد
 الكتب والرسائل مشير الى كفايته في مقام الاجمال والفاضة اي برؤيته تعالى
 في الآخرة بمعنى الانكشاف انما بالبعصر بالمقابلة ولا مسانعة بينه تعالى
 وبين المؤمنين الرايين على ما فسره الامم وهو تفسير اهل السنة
 كما في شرح الكشاف للقطب وفي المفاتيح في النظر المتوصل بالي ما في
 البرؤية او مزوم لها او محاذ متعين فيها وكذا اللفظ بشهادة النقل
 والاستعمال والوقوف ووافقه في رواية اللقي ومالك والبخاري
 ومسلم وابوداود والنسائي عن ابي هريرة وابي ذر وقصة الحساب
 او الانتقال الى دار الجزاء كما ظن تفصير وصفه في الظاهر ومستدرك
 بقوله واليوم الاخر من ايام الدنيا او احوال الاوقات المحمودة وهو
 من يوم الموت الى اخر ما يقع في القبة في سؤال الملكين ونعيم القبر وعنده

فانه بعض المحققين في تفسيرهم في قوله تعالى

والبعث والجزاء والمحاسب والميزان والعهود والنجاة والخلود فيها والنعمة
وخلود الكفار فيها كما ذكره جمهور الشراح على ما بينه ما ورد في رواية عن أبي
رحمة الله عنه وتوفيه بالبعث بعد الموت وتوفيه بالجنة والنار والميزان
رواه البيهقي في البعث وأبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة وفي رواية
عبد الرحمن بن عوف الأشعري وبالموت والنجوة بعد الموت والمحاسب والميزان
والجنة والنار رواه ابن عثيمين في رواية لثوري وغيره في باب هرة
في يوم في تاريخ الوقت الممتد الكثير كما في السيرة في تفسير قوله تعالى
يوم تأتي السماء بدماء مبین كما يجوز به في الوقت اليسير كقوله تعالى يوم
يومئذ وبره في تاريخ مشهور كما في الأصول والقدراني وأنه يؤخر بقدر
الاستعداد أي بأنه لا يشك في قدره وأنه قبل خلق الخلق وإن جميع الكائنات
متعلق بقدره وهو عند السلف من الصفات الممتدة منه وعند المتأخرين
من المتأخرين به يرجع إلى صفة الفعل كونه بمنه جعل كل شيء على ما هو عليه
كما في الإرادة والقبضة وعند المتأخرين القضاة هو الإرادة اللازمة
المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص والقدراني تلك
الإرادة بالاشياء في أوقاتها المخصوصة وهو تفصيل قضائه السابق
بأيادها في المواد الجزئية المسماة بلوح المحو والابواب كما ذكره البغدادی
في شرح المصابيح وغيره وخبره وشهره بدل الكفر في الرابطة بعد العطف
وفيه توضيح مع أن كيد تكرر العامل مفسد للتعميم كقوله أي كائن
منه يعلم وقضائه فقال السائل صدقت فيما قلت وبلغت
فصحت في تصديقه رسول الله لأنه تصديقه يدل على خبره بالمسؤول عنه
وكذا أسأله مع حمل أهل البادية بالأحكام الدينية فشاغ التجرب
وهو تفصيل النفس في الشيء الذي وقع خارج العادة فقال رسول الله
ما أشبه الإسلام الشريعة في الأصل الموروث إلى المأثور في الأحكام الجزئية
التي يهذب بها المأمورون معاشا ومعادا لكونها موروثة لما هو
سبب النجوة لا بدية سواء كانت منصوصة في الشريعة أو حجة إليه
ولذلك قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والنسخ والنسخ
يقع فيها ويجوز فيطلق على الأصول الكلية إطلاقا شاملا كما في كشف الكشاف

الكشاف والإسلام في الأصل الطاعة والتفويض باعتبارها الأمان
نقل إلى النقيض في الأعمال الظاهرة ومشرعيتها بالأمان وقدرتها
كانت نسبة الإسلام إلى النظر مع البطن ولم يعنه بدونه كما في فتح الباري
ورواية الشرايع عنه خراجها الأمان أبو يوسف ومحمد ومجاهد وابن عبد
الانصارى وطلحة بن محمد وأبو بكر الكلبي وابن خضر والبلخي فمسألة الإمام
وهم الأمة الحديث وثبات المقام فيصبح ما ظن أنه لم يصبح أحد من الحديث
والمسؤول عنه الأصول ودون جميع الجزئيات بدلالة مقام السؤال
فيستطبق على ما بينه الرسول فقال أقام الصلوة أي المكتوبة على ما بينه
رواية مسلم أي الأمانة بها في فظا على أركانها وشروطها في التقويم
والتعديل والمداد منه عليها في الإقامة أي الملائمة والاستمرار وحمله
على يقوم إليها أو بغيرها في الإقامة اخت لا لأنه كما ظن بعد لغة
ومعنى الصلوة في الأصل الدعاء بخير نقل إلى أفعال وأقوال مخصوصة
غائبا مفتحة بالكتابة مختصة بالتسليم كذلك فدخلت صلوة الأخرس
والمومي وقد يطلق على الأصل فيصير مجازا في شبيهة بالشيء في شدة
بالصلوة وقيل مأخوذة من الصلوة وهو غرق متصل بالظلمة كمنه في قوله
في الوركين يقال هما الصلوان لأنها بحر كأنه أزارع المصلي
وسمى في خيل السابق مصليا لأنه مع صلواته السابق وأبناء الركوة
هي لغة التماس والنظر في نقل إلى المخرج من الانعام والتفدين والمحجوب
لأنه إنما يؤخذ من نام يتوغل في النصاب مطهر من الخبائث المعنوية ومنصور
في الأصل مطلق الامساك نقل إلى امساك مخصوص فيض من سر مضاعف
سمى به لأنهم لما أرادوا وضع أسماء الشهور وافق الله أمره الرضا فيه
كما قيل كنهه مبنى على كون اللغات غير توقيفية وآلهم خلافة وقدر روي
وأبو الشيخ عن انس عنه عليه السلام أنه قال سمي رمضان لأنه برمض الذنوب
وفي رواية مسلم ولصوم رمضان وفيه دليل على عدم كراهة إطلاقه وأنه
ليس في أسماء تلك كما ظن وكما ورد في أنه ضعيف في إطلاقه عليه تعالى
فأول كما في قوله فانه الدهر هو الله وحج البيت أحرام أي فقهه بالمال فخصوه
في وقت مخصوص لمن استطاع إليه سبيلا أي طريقا يتميز عن غيره في إطلاقه

الباقية
فمنه الشيخ الرئيس في الفقه المبين
منه

ظنه بعض الشراح
منه

قال الزمخشري
منه

قال السيوطي وغيره
منه

فاخرج الحار ليكون اوقع والامداد استطاعة المجازية في سبيلها
في الزاد والاحل الوسط وسلافة الالة وفي امن طريق غالب في حق الالاف في
فقيه اشارة الى انه بالعجز عما ذكر وان قدر على المشي لا يكون مستطيقا
والى انه بسقط بعد الاستطاعة بخلاف نحو الصلوة والصوم والاعتكاف
لجميع اعضائه عند قدرة استعمال الماء السقوط الى بركة عند عدمها
من الجحانة المؤدية الى نقصان البدن المؤدى للملكة كما في الشفا سميت بها
لكونها سببا في تحصيل الصلوة في حكم الشراعية كما في المفردات وذكر في المقام
لمزيد الاهتمام فانه بقية من دين ابراهيم عليه السلام كما في شرح الجامع الصغير
للمناوي وتوقف الصلوة عليه لوجوبها بقدر على استعمالها فانه في رواية
الاغتسل من الجحانة ابو داود والترمذي والدارقطني وابن حبان
عن ابن عمر والتابع السلمي عنه وغير ابن مسعود والبيهقي والالكافي وغيرهم
وفي اكثر الروايات ذكر بركة الشهادة لكنها دخلت في الامانة فلم تذكر
في بيان الاسلام في حديث ابي هريرة وابي ذر ايضا فقال السائل
صدقت في جحنا وازدادوا ستم نعيمنا فنصده بقدر رسول الله
في بيان المسئول عنه كان اي السائل يعلم مع خفاءه على اهل البادية فقال
بارسول الله وما الاحسان اي الايقان والاتقان في الامانة والاسلام
كما في شرح مسند الامام لدلالة سياق الكلام وكونه معهودا بينهم لذكره
في الامانات الكثيرة نحو قوله تعالى في اسم وجوهه تد وهو حسن ان الله
بحسب المحسنين اهل جوار الاحسان الاحسان كما في الفتح المبين ولذا
حل عليه رسول الله السلام وقال محبت الله بعمله بطلاقة عمل القلب
والمجوارح وتبعه الناج السكينة فيه وفي رواية البخاري عن ابي هريرة
ولاي داود والطيالسي عن ابن عمر ان كشتي الله كانت تراه اي تحضر
كوثك بين يدي الحق ليكسب ذلك كمال العبادات والاعراض
عن العبادات فانه لم يكن تراه في هذه النشأة للمقصود فلا تغفل
فانه بركات قاله رسل الجواب وتغيب اجزاء الاله ما بعد ما لا يصلح
للجواب لكون رؤيته تكمي للعند فاصلة مطلقا فقيه اشارة
الاولى الى ان ليس الشرط على ظاهره لكونه في محقق وكونه الحكم اولى

اولى بالنسبة الى النقض فهو للتبسيط لا لتخصيص المذكور في كل حال
الاتفاق في ان لا يقع رواية الله في الدنيا وهذا في حق الالة واما
في حق الرسول في المعاج فمختلف فيه وجمهور على انه لم يره والبعض على
انه رآه بقلبه كما في خاتمة التعديل وقد صرح بذلك رواية مسلم غير مخرجة
عنه عليه السلام انه قال اني ربي احد منكم ربه فخرج بموت ورواية ابن حبان
والطبراني عن ابي امامة عنه عليه السلام انه قال ان تروا ربكم حتى تموتوا
التي نسبتها المكانة ذلك واليه انيس في الشفا لم يكن له نفس وقوع
المكس كزيد لم يبق بخلاف لا كما يحكي لا يطهر كما في الفتح المبين ولذا سألها
موسى عليه السلام اذ لا يجوز ان يسلل نبي ما لا يجوز على الله استلامه لاجل
بانه واختلف في رؤيته فاستبها في التعديل في خاتمة بمعنى التجلي
لروح دون الباصرة وفي الباب الثالث من القسم الاول في الشفا
اشتمها مطلقا نقلها عن ابا قلابة فقال صدقت قال السائل فاذا
فعلت ذلك المذكور من الامور فانا محسن اي موصوف بالايقان
في الامانة والاتقان في الاسلام محكوم به في تلك الحال عند الله والناس
كما دل الالطاف قال الرسول عليه السلام نعم اذن انت موصوف
بذلك فقال صدقت فيما قلت وبلغت ووافقت ابو بكر البزار فرواه
غيره انس لم يفظ فاذا فعلت ذلك فقد احسنت قال نعم وفيه اشارة
الاولى الى ان يقول اننا مؤمنون ان مسلم غير استثنى كما دل الالطاف
المحسن فانه يشهدا وقد ورد النصيح بهما في رواية احمد بن حنبل وابي داود
الطيالسي والبيهقي في البعث والالطاف في السنة عن عمر رضي الله عنه
لم يفظ فاذا فعلت هذا فانا مؤمنون قال نعم وعقب ببيان الاسلام فاذا فعلت
فانا مسلم قال نعم وفي رواية ابن عمر ان ابي موسى الاشعري وعبد الرحمن
ابن عوف الاشعري والطيالسي وابن مسعود وغيرهم رضي الله عنهم والبراء بن عازب
كانت قد روي ذلك الاستثنا في الامانة والاسلام فحسنت في الصحاح
الاعلام وذلك في مقام تعليم معالم الدين الكدوس على عدم جواز
عنه المسترشد في فانه وانه اول فقد اذهم خلاف التبيين الثاني
انه في تخصيص المذكور في سائر الضروريات بنسبة على انها معظم شعائر الاسلام

بها يتم الاستسلام وليس لا يستبقا افراد الاحكام التي ليست
 في ايدى الافعال المتعارفة في الامانة والاحسان تنسب على الاستمرار التجدد
 اللازم في جميع الاركانه فقال يا رسول الله متى الساعة اي وقت فيها
 سميت القيمة بها مع طول زمنها اعتبارا بادل ازمنتها فانها تقوم بغيره
 في ساعة حتى انه من تناول لقمة لا يمل حتى يبلعها والساعة عرفا جزء
 غير معين من الزمان كالآن فقال رسول الله ما المسؤول عنها اي الساعة
 من حيث وقتها فانه كما يقال سالت عن زيد المستزيع سالت وهو
 الاستعمال الاكثر فلا بد وان حق الظاهر انه يقال ما المسؤول عنه بل هو
 الى الامام ما علم من السائل لا ستوانا في عدم العلم بوقت قيامها
 انما علمها عند ربي كما بينت اخرا حيث فنفي العلم كناية عن نفي اصل العلم
 بقرينة انطوائها في اجابات وبيان بالاستواء في العلم بانه ما استأثر الله به
 كما ظن ليس مفهوم الكلام وغير لازم في المقام فانه الانبياء لا يعلمون
 من الغيب الا ما علمهم الله ووقت الساعة ليس منه ولذا اكد النفي
 بزيادة الاءاء وبيته ما رواه احمد بن حنبل عن ابن مسعود وابن عمر عن
 علي بن ابي طالب قال اوتي بينكم علم كل شئ سوى هذا الخمس وفي فتح الباري
 وغيره روى الحمدي عن سفينة عن مالك بن مغول عن اسمعيل بن رجاء
 عن الشعبي عن عيسى بن علي بن السلام قال جبريل عن ذلك فانتهى باجته
 فقال ما المسؤول عنها ما علم من السائل فسواله للظهور للحا من جواب رسول
 انه لا يعلم وانه لا يجب علما لا يعلم وانه لا يستكشف من قول لا ادرى
 في نفس العلم ولكن لها اثر اظهره جميعه طاب الفتح العلامة والمرا
 عما منها الدالة على قهرها من كون سعدان بن بادن بن كعب بن كعب اي
 بن كعب بن كعب وانه موضع الاخبار وترفع الاشعار وتلك اهل البادية
 اهل الحاضرة بالقلبة وتسميهم الممان وكثرة السراي وعلمانها الدالة
 على غاية قهرها في قيام المهدى وكثرة الهرج وفوج الدجال ونزول
 عيسى عليه السلام وفضل المال حتى لا يقبل احد والخسائر الفرات عن جبل
 من ذهب وفوج دابة الارض وباجوج وما جوج وطلوع الشمس
 من مغربها وغير ذلك مما بين في الاحاديث العجيبة وتفصيل في النسخة

في العلم
 في فتح الباري وعلى
 القاري في شرح النسخة
 مسند

في النسخة
 مسند

في النسخة في نفس الله استأثر الله بها اي نفوذها دون غيره وفيه إشارة
 الى ابطال حكم التنجيم والكهانة ونحوها فقال تعالى انه الله عنده علم الساعة
 اي علم وقت قيامها عند الله لا يعلم غيره فاما كونه ناسكهم بغيره فمفهومه
 بالحيوة الدنيا ونزول القيث اي الوقت الذي يعلم القيث في انزاله فيه
 لعباده وبلاده ويعلم ما في الارحام اذ كرام النبي احيى ام ميت وما خلقه
 ووقت ولاده وما تدرى نفس في ارض تموت اي في بلد وقوم وفي سنة
 من غير اشارة وما تدرى نفس في ارض تموت اي في بلد وقوم وفي سنة
 العلم الى الله والدارية الى العبد انه بانه انه اعلم جله ونزل وسبح
 في تعرف ما هو لا حق به من كسبه وعاقبته لا بد من فكيف بغيره عالم
 دليل عليه كما في الارشاد انه الله عليه السلام هو العالم بطوارها الانبياء
 وبواطنها بنف صليها وجلها ما كان وما يكون فقال صدقت في كل ما بلغت
 ثم فني بنبه يد الف اي ولى فلما توسط الناس اي بلغ وسط مجتمعهم
 لم نره فقال النبي عليه السلام انه هذا السائل انما جبريل اعظم الملائكة قدرا
 سفرة الوحي وهو اسم عجي سرمان معناه عبادة كما في تفسير القاف في فضيلة الدين
 في قوله تعالى في كتابه عند الله الآية وفيه اشارات الاشارة الى انما تشكل
 بشكل البشيرة واليه اشار بقوله انه هذا جبريل لكونه جبرائلا فرغاه اللطافة
 قابل لا تشكل لبراهم فانه ونبهوا سمعوا سواله وجوابه وبصورة البشر
 اذا استنباس بالجنسية التي هي علم الغم التي نبيته انه لا يرى
 على صورته الاصلية فلا يراه من البشر الا في آية الله فالحق واليه اشار بقوله
 فلما توسط الناس لم نره لتحواله الى صورته الاصلية فيه وتلقى الرؤية
 عنهم في المقام وقد رآه رسول الله مرتين على صورته الاصلية التي ليست
 انه الاسم اذ اريد به الملول عين المسمى كما اشار اليه الباء وبشيرة اليه
 الامام ولذا اجيب بالمدلولات في المسميات فيما قروليس فيه دليل
 على كونه غير المسمى كما ظن بناء على انها لو اتحد العلمها جبريل من علمه
 باسمها فانه سوال للتعليم لا التعليم لعدم استلزام العلم بانثى ترك
 السؤال عنه لكان كشاف ونحوه انما لم يعلمكم معالم دينكم بسبب سواله
 فنسبته للتعليم اليه مجاز والمعلم حقيقة هو النبي عليه السلام والمعلم

في حكم اشارة الى انما جبريل هو الحكم
 كما صرح به في فتح الباري وحدثنا
 مسند

في النسخة
 مسند

جميع معلوم أي موضع العلم المطلق على الأصول الكلية الشاملة لملاقات الأمان
 والاسلام والاحسان على الحال لكونه تلك الكلمات مرجع علم الحقائق
 وفيه اشارات الاوسى انه تلك الأصول والاركان مدار الدين
 وبها يتحقق اليقين واليه اشير بيانه تلك الأصول بمعالم الدين
 وانه مطلق الدين يشمل الكل الثاني انه الاضافة اليهم ملائمة
 كونهم المبدعين وانه الناس ياخذون منهم الثالث كونه الباء
 المذكور شاملا لجميع اصول الدين في الامور الاعتقادية والعملية لاشتمال
 على كليتها مطابقة وجزئيتها تضمنها واليه اشير بجميع المعالم وبينة
 رواية ابن جبانة يعلمكم امر دينكم قال القاضي عياض اشتمل هذا الحديث
 على جميع وظائف العبادات الظاهرة والباطنة في عقود الايمان
 ابتداء وحال وقالا وفيه اعمال الجوارح ومنها اخلاص الهمة والحفظ في ذات
 الاعمال حتى انه علوم الشريعة كلها راجعة اليه ومنشعبه منها فيما بها احكام
 الشريعة او مجملها او طريق سؤالاتها كما ظن صرف غير ظاهريها
 وتفاوت للثلاث معانيها وقد عرفت فوالله من بانه وضع في سابق
 لدوى العقول باعتبارهم المحمدي الى جهة الذات فقول وضع في تخصص
 كالجنس وقوله الهي احذر من سائر الاوضاع الصناعية وغيرها وقوله
 سابق احذر من الاوضاع الالهية الغير السائفة كتخصيصاته تعالى
 انبات الاراضى والاشجار في بعض الامكن بالاجازين المتعبد له وقوله
 لدوى العقول احذر من افعال الحيوانات المختصة بالاجزاء والاهواز
 وقوله باعتبارهم احذر من الاوضاع الالهية السابقة بالاجزاء
 كالوجوه انبات السابقة في هي فيه غاياتها وقوله المحمدي احذر من
 عن الاختيار المذموم كاختيار الكفر فانه وضع الهي عند يقول بخلق
 افعال العباد وادارة غير الحسن وقوله الى جهة الذات اي الى ما وعده
 الاكرم من الكرامات فانه اخير حصول الشئ لما فيه من انه يكون حاصله
 اي ناسبه ويليقي به كما في التفسير للشيخ اكل الدين الرابع
 كونه حديث مشهور وايضا راجع الى المنى عليه في المقام والاشارة
 الى نعمة وطرفه وقال في رواية اخرى في المحمدي في الحديث به حماد

فقوله تعالى الله من عندنا انزلنا
 محمدا على العالمين من
 قبله

فلهذا يقع على القارئ في المشاهدة
 وشرح مسند الامام
 مسند

حماد بن ابراهيم بن علقم بن مسعود رضي الله عنه مشهور رواه احمد
 صحابته امير المؤمنين عرو بن عرو بن مسعود وابن عباس وابو موسى الاشعري
 وابو عامر الاشعري وابو هريرة وابو ذر والنس وجابر بن عبد الله
 وعبد الرحمن بن غنم الاشعري وروى عنهم اكثر من ثلثين تنجي رواه مالك
 واحمد بن حنبل ومسلم وابوداود والترمذي والنساي وابن ماجه وابن جبانة
 والدارقطني والبيهقي وابن جرير وابوداود والطبراني والحاكم في السبكي
 وابوعوانه وابن ابي شيبة وابن خزيمة والخطابي واليعقوبي وغير امير المؤمنين
 عمر بن مورو رواه مالك والبخاري ومسلم واحمد وابوداود والنساي
 عن ابي هريرة وابي ذر مطلقا بغير رواية واحمد بن حنبل عن ابن عباس
 وابي عامر الاشعري وتابعه احمد وابن مسعود ومسلم وابو يعقوب والطبراني
 عن عبد الله بن عوف عن رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم تارة بلا واسطة حضوره
 وتارة بواسطة ابيه كما في رواية الاكثرين تخصيص النبي اياه بالخطاب
 بعد ثلثة ايام فقال انه يرى باعتراف السائل كما في رواية ابي داود والترمذي
 وخروجه ابو يوسف ومحمد وابن عبد البر في الارضاري وابن خلى الكلاعي
 وطلحة وابن خنيس والبيهقي في مسند الامام ابي حنيفة عن ابن عرو وابوعبد الله
 بخاري في تحصيله في مسند عنه وعنه ابن مسعود في مطلقا بغير رواية
 السبكي عنه وابن عك كثر ابي موسى الاشعري وعبد الرحمن بن غنم الاشعري
 وابوعوانه عن جابر بن عبد الله البجلي والبخاري عن ابن عباس والبخاري
 عنه في خلق الافعال وقد مر في بعض طرق في الزيارات لزيادة ضبط
 بعض الرواة او نقصان البعض على المهمات كما في فتح الباري وفصل
 تلك المعالم منها في الاستدلال على ما بين في الكتاب تفصيل لكونه كدبيان
 وتام صلا واقرب ضبطا وتفصيلا وقال في الفقه الاكبر علم اصل التوحيد
 اي مبنى التوحيد وما يلزم على العبد في الاعتقاد وما يلزم في التوحيه
 باللائل الاعتقاد عليه اي انه يعتقد العبد ويعتقد في جوامع التوحيه
 او تقليد يجب انه يقول امتت بآية الواجب لذاته المبدأ لكل اعداد
 اي بانه واحد متصف بما يليق منزلة عمالا يليق واليوم الآخر في البعث
 والحساب وغير ذلك فثبت في المعاد اي بانه كان البتة وفيه اشارات

الأول في ان الاله لا يمانه هو الاله والقدرة كماله عليه السلام
 الثاني في توقف التوحيد عليها وكونها كمنها لانها لا
 باعثة من الوجوب المحل على الشرع العام لما ذكر في المقام دونه الاعلم منه
 كما ظن ان لا يعجز المشرع الثاني في ان الله لا يمكن ان يقر ولا يقر
 ولم يقر لا يكون مؤنسا وان حصل له التقدير الرابع في ان العلم
 يستعمل التوحيد ايضا وعلى كنهه اي بانهم سقواوه الى انشاء المطيعون
 المعصومون وكنهه اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تضمنه الاحكام
 ورسالة اي بانهم معقولون من الله صادقة في ما جاوا به وفيه اشارات
 الاول في ان الاصل في الاعتقاد هو الاله بانه بالبدء والمعاد والاقدم
 والاخر الثاني في ان الله لا يحد في قوله تعالى ولكن في افق بانه واليوم الآخر
 والملائكة والكتب والنبين الثالث في ان الله تعالى في الرسل
 بواسطة جنس الملائكة ولذا قد مرها بالقوة الالهية بهم لكونهم اخفى
 كما ظن ان الله التفافات فيه خلاف المذهب ولا يتقدم في الفضل والكتب
 افضل بالاجماع في الملائكة الرابع في ان المذکور انهم بيانوا واكتشف
 تفصيلا في بيان كلمتي الشهادة ولذا اعلق به في الحديث والبعث
 بعد الموت اي بانه يبعث الابرار في القبور كائن البتة وفي النص في
 بعد الاشارة اليه باليوم الآخر وعلى الفلاسفة المنكرين له والقدر
 خيرة وشدة اي بانه يتقدر برأيه ومشيئته وقرباؤه كماله في الله تعالى
 اي خلقه تعالى وارادته فانه قدرة العبد وارادته فخلق فانه الله تعالى
 وان قدرته مخيلة للقدس وارادته ترجح احدهما فليس منه الا ترجيح
 والمخلق عقيبته منه تعالى بحري العادة الالهية كما بينه وقال في الفطرية
 لم يفوض الاله الى احد تنصيصا في الرد على القدرة وقوله اشارات
 الاول في ان كونه من الله بخلقته تعالى دون مجرد الاله والخلق كما زعمه
 القدرة الثانية في ان الله لا يحد في قول علي رضي الله عنه بالخير خيرة او مني
 عن الله كذا برأولم بعض مخلوقا ولم يطع مكره ولم يملك تفويضه
 امر بين امرين لا جبر ولا تفويض والاستطاعة تملك بانه الذي انشا
 ملك رواد لا صبهان وابن علي كراثة في ان الاله بانه بالقدر

فظن ان الله لا يمانه
 مستطاع

فظن ان الله لا يمانه
 مستطاع

بالقدر بمعنى الاله بانه بالتقدير لله والشرع لعدم تفويض الاله الى العباد
 كما زعم القدرة لا بمعنى الخيرة عليهم واليه اشار بيانه القدرة وقد كتب فيه
 الحسن البصري الى السيد الحسن بن علي رضي الله عنهما يسال عن القضاء والقدر
 فكتب اليه الحسن رضي الله عنه فانه لم يؤمن بقضاء الله وقدره خيرة وشدة
 اي كونه يتقدر برأيه وعلمه فقد كفر وفهم حمل ذنبه على ربه فقد فجر وانما الله تعالى
 لا يطاع استكرام ولا يعصى بغلبة لانه تعالى ما كلف لما ملوكهم وقادر على ما
 اقدرهم فانه علموا بالطاعة لم يحمل بينهم وبين ما علموا وانهم علموا بمعصيته
 فلو ساء الحال بينهم وبين ما علموا فانه لم يفعل فليس هو الذي جبرهم على ذلك
 ولوجبه لخلق على الطاعة لا سقط عنهم الثواب ولوجبه لهم على المعصية
 لا سقط عنهم العقاب ولو اهلهم كانه ذلك في القدرة ولكن له
 فيهم المشيئة التي غلبها عنهم فانه علموا بالطاعة فله المشيئة عليهم فانه علموا
 بالمعصية فله الخيرة عليهم رواد الهروي في شرح المشكاة واشارة في تنوير
 المرام في نسخة كثيرة في المقام بوجهين الاول اشار اليه بقوله في الناس
 صائر ون الى ما خلقوا لا يجنارون ما خلقوا له واراد منهم والى ما
 جرت به المفا ومزجهم في سعادة او شقاوة يعني انهم ان س
 صائر ون الى ما زرعهم في طاعة او شر ومعصية وما جرى به التقدير
 عليهم وصار فونه اختيارهم اليه لا انفسا كما يستلزم خلف المراد
 عن الارادة نقصا في القدرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا الذي اشار
 اليه بقوله فيه وانما ما صابك من المقادير لم يكن مقدرا على غيرك
 بخطئك الى غيرك وانما هو مقدرا عليك اذ لا نصيب الاثام
 الا ما قدر عليه وانما ما اخطاك منها لم يكن مقدرا عليك بل يصيبك
 لانه بانه يكون اخطاك ان مقدرا على غيرك اي فزع ما اصابك
 او اخطاك من خيرة وطاعة او شر ومعصية فما اصابته لك فحتمية
 لا يمكن ان يخطئك وما اخطاك فسلما منك منه فحتمية فلا يمكن
 ان يصببك لانها سهام صابته وحرمت من الازل بحسب ما يقع
 من اختيارات العباد فلا بد ان تقع فوافعها ولا تنفك عما علم الله
 في الازل لاستلزام الانفكاك انقلاب العلم بهلا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

ففي التعديل الافعال الاختيارية للكائنات حتى الكف والمعاد سواء
 اريد بها المصدر او الحاصل به بارادة الله تعالى وتقديره الى تخصيص هو
 نتيجة الارادة لانه القدرة المقارنة بخلفه تعالى تقديره وكذا البقاء
 الى الاثر فوجوده بتقديره مع تمام اجزائه علمه ومنها اختيار العبد
 فهو بتقديره لكن تقديره لا اختيارا اختيارا لا بوجوب الاجبة لانه تقدير
 الشيء لا بوجوب ضده وكذا علمه تعالى بوقوع اختياره لا بتقدير
 جهلا فان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هو واقع عليه فاذا علم ان يفعل
 باختياره فهذا المعنى انه اوجب الاجبة بتقدير علمه جهلا وقه شارات
 الا ولى انه كتب جميع المقادير بحسب ما يقع من اختيارات
 العباد وحرف القلم به فلا يقع الا ما كتب من المقادير واليه اشار
 بقوله والى ما جرت به المقادير واوضح ما روى ابن عباس
 في بعض الطرق لهذا الحديث واعلم انه لا لوان اجتمعت على ان يفعل
 بشئ لم يفعلوا الا بشئ قد كتبه الله تعالى وان اجتمعوا على ان يفعلوا
 بشئ لم يفعلوا الا بشئ قد كتبه الله تعالى وادامه بن حنبل
 والترمذي وابن منده والبيهقي وعبد بن حميد وابن مردويه عن ابن
 عباس القاسم ان الناس صائر وبن بالاختيار الى ما خلقوا له
 وتعلق بالعلم لازله وبن الاجبة والاضطرار فيه لانه انما تعلق بالماضية
 على ما هي عليه في الواقع واليه اشار بقوله صائر وبن ان لم يقل مضطرون
 وتنبه الامام في فصل الاعمال بقوله كتبه في اللوح المحفوظ بالوصف وبن الحكم
 اى بانما يفعل العبد باختياره وبن ان لا يرام عليه فانه علمه تعالى وانما كان
 ازليا غير متغيرا ومتوقفا في الوجود لا سببا له كما ذكره الفلاس في توافيق
 للمعلوم في الماضية ومطابق له على ما هو عليه في الاختيار لقادير العبد
 بالاختيار العجم في فهمه فانه الصراط القويم الثالث انه في اشار
 مسبقه الخطاب في مقام الاخبار اشعارا بالنبوة بل بلفظ الحديث المشهور
 من احد عشر مائة على ابن مسعود وابن عباس وابنه بن كعب وحذيفة
 وزيد بن ثابت وسلمان وابنه الدرداء وعباد بن الصامت
 والنس وختاب بن لارت واخرجه عندهم اكثر من اربعة عشر شيخا

شيخا اخرجه احمد بن حنبل وابو داود وابن ماجه ابن مسعود وحذيفة
 وابنه ابن كعب وزيد بن ثابت بزادة قول لومث على غير هذا دخلت
 النار واخرجه احمد وعبد بن حميد عن ابن عباس وابن عباس عن علي بن
 بلقظ بن بليص لا يمانه الى قلبه حتى لا يتيقن انه ما اصابه لم يكن
 بخطئه وانه ما اخطاه لم يكن لبقيته واخرجه ابن منده وابن عباس عن
 والرافعي عن سلمان بن رضى بلقظ واعلم انه ما اصابك لم يكن بخطئك وما
 اخطاك لم يكن لبقيتك واخرجه الطبراني والبيهقي وابن عباس عن
 عن ابن الدرداء بلقظ لا يبلغ العبد حقيقة الايمان حتى يعلم الحديث
 واخرجه الطبراني عن خباب بن الارت والمخطيب البغدادي عن انس
 وابن عباس عن عمار بن عبد الله بن الصامت بلقظ لن تؤمن حتى تعلم ان ما
 اصابك لم يكن بخطئك وانه ما اخطاك لم يكن لبقيتك واخرجه
 ابو يعلى وابن حبان والقباس المقدسي والبيهقي عن ابنه وزيد بن ثابت
 وحذيفة بن اليمان وابن مسعود والحساب اى بيان عدد الاعمال جليها
 وبسيرة ما بالنسبة الى الاكثر لانه الا حاربت نوارت به قول قوم
 الجنة بغير حساب كما صرح به الحافظ ابن الاثير الحزري والامام عبد القاهر
 البغدادي والقرطبي والغزالي وهي تحفصه علوم حكم التفسير في نظم الكرم
 ومحمولة على رفع حساب المناقشة عن الانبياء والمبشرين بالجنة وبعض
 المؤمنين وبن حساب العرض بانما يقال فعلت وعفوت
 فلانما لى تقسيم القوانم كما طعن ومنه رفع عن الحساب برفع عن الميزان
 كما صرحوا به والميزان وله كفتان وعمود ولسان ميزان به جبريل
 عليه السلام كما روى ابو القاسم الالكائي في كتاب السنة عن حذيفة
 ابن اليمان والموزون من صياف الاعمال على ما اختاره جمهوره من حديث
 الله فيها الشغل بحسب درجاتها عنده كما في المسابرة في موضع صياف
 بعض المؤمنين واعلاما للفضل ويكونه ميكائيل امينا عليه
 كما في نوادر الاصول وفي التفسير بها بعد لاشارة باليوم الاخر و
 على المنكرين من المعتزلة والجهنمية والرافضة وفي الافراد اشار
 الى انه ميزان واحد لجميع الامم والاعمال وما ورد بصيغة جمع فليست

ظنة شيخ على القاري
 مستله

حسن في كفة وحيث انبأت في اخرى
 به الحسب اطوار الاول وانها اشرف صم

كما قال الجمهور فانه كيفية كاطباق السموات والارض كما في شرح المسيرة
والجنة دار الثواب المحاوية على ثمانية جنة الفردوس وهي عظاما وخضرة
وجنة النعيم ودار النخل ودار القرار ودار الجلال وجنة المأوى
ودار السلام كما في التيسير نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما سميت بها
امانتها فيها الجنة الارض وانه كان بينهما بون اي كل ستارة ذي شجر
سبعة ما يشي به الارض واما ستر نعمها عدا كما اشير اليه بقوله تعالى
فلما تعلم نفس ما اخفى لهم من حرة اعين كما في المفردات والناظر والحقايق
المحاوية على سبع طبقات جهنم وظلي والحطمة والسعي وسقر والحجيم
والهاوية كما في تفسير البصياوي وابن عطية وهو الترتيب الثابت
بكثر من الاحاديث المرفوعة والموقوف على الكبار الصبية سميت بها
للهيها البادية للحاسة في الموقف حق واقع كله تارك للرد
على المنكرين للحساب والميزان من تلك الفرق والمنكرين للجنة والدار
من المتفلسفة المأولة فالجنة فوق السموات السبع والنازحة
الارضين السبع كما اختاره الاكثر ونه ونص عليه لا شعري في عقائده
لقوله سبحانه عند سدرة المنتهى عند ما جنة المأوى ولقوله تعالى في السماء
رنة فكم ما نوعة ون قال البصياوي في تفسيره ما نوعة وفيه الثواب
لان الجنة فوق السماء السابعة ولقوله عليه السلام سقف الجنة عرش
الرحمن فاذا استبطن اي حصل اليقين بنسبة الصدق فبعد
كما هو المتبادر بهذه الامم المذكورة وجود الصانع تعالى واليوم الآخر
وملائكة وكتبه ورسل الى آخر ما ذكره احد واقرب به فقد اقر بحكمة الاسلام
وفي اشارات الاول كونه القصد والافار كنن للامانة
تاكيد لما في التمسك تلازم الامانة والاسلام وجودا وكونه الامانة
مقدمة ما زاننا التمسك انه الجمالي بالنسبة الى الامانة التفصيلي
المتعلق بكل حكم ادرك تفصيله من الاحكام الانعقاد في الموقف
الامانة على التصديق بخصوم ما لو حفظ منها والية اشار بحكمة الاسلام وهو مؤمن
اي محكوم بالامانة وموصوف به حالا كما بينت في الحديث والية اشار
باطلاق اسم الفاعل وفيه اشارات الاول في الرد على من اعتبر المال

فقال وادخل الاستثناء لذلك واليه اشار بالحكم كالحال مطلقا
التي هي نسبة الامانة الاجمالية كاف فيما تلاحظ اجمالا واليه اشار
ايضا بالحكم به على من صدق اجمالا التي هي نسبة انه التقديري المعبر
في الامانة استيفائه بوجود الصانع ثم واليوم الآخر وقبول ثبوت محمد
عليه السلام واستيفائه به والتزام على نفسه متابعة في جميع ما اخبر به
واليه اشار بقوله فاذا استيقض بهذا شبه الى ما يعلم بخبره عليه السلام
في الامور المذكورة فجميع النسبة الصدق اليه فبعد افروغ خسر كل النفس
كما هو ظاهر حكم الاشعري كما في الفتح المبين والمسايرة وصرح به ايضا في
وامام الحرمين والرازي وسد الشريعة في مسئلة زيادة الامانة في القول
والفعل في الاعتقاد وليس هو التقديري المنطقي كما ظن لانه يقول
لوقوع النسبة اولا وقوعها وبينهما بون بعيد كما صرح به الشريف
في حواشي التلويح والفاضل اللازم في شرح الاربعين الرابعة
الاغمال غير داخل في الامانة واليه اشار بالحكم على المستفيض المقر بالامان
من غير اعتبار الاغمال وليس التسليم المفهوم من قوله نعم لا يؤمنون
مستحق كتموك فيما سجد بينهم ثم لا يجدها في التفسير حقا ما قضيت
وبسبب التسليم بمعنى التسليم الظاهر بالامان فيكون ركنان في كمال
فانه مذنب المعتزلة بل بمعنى ترك الاعتراض الرجوع الى القبول والتزام
المتابعة فانه عطف نفسه التقديري كخرج في النفوس كما في شرح الاربعين
ويحفظ المقام فانه مما يجب به الاهتمام ثم اشار الى اعتبار الامانة بما ذكر
من غير معرفة الفرائض فمن لم تبلغه تاكمية البيان عدم دخول الاغمال
في مسمى الامانة فقال فيه ولو اقر حجة الاسلام فما ذكر في ارض الترك
اي اقصى بلاد الصين ونحوها في البلاد البعيدة عن بلاد الاسلام ولا يعلم
شيئا من الفرائض والشرايع والكتاب لعدم وصولها اليه على وجهها
ولا يؤمن بها لعدم ادراكه بالعقل الا انه مقر بان كونه لان الآثار
او التقليد كخبر الاخبار كما ذكر الاطلاق بانه تعالى والامانة اي حسن اليان
او بسانتها يؤمن به فانه ترك بالعقل في مدة التجرد فهو مؤمن بما جرد
على امانه معذرة على ترك العمل فاشارة الى وجوب الامانة على الناس

[illegible]

خلفه الفقه المهری
مستفاد

في انفاص المدرك له التجربة مطلق كما ان اطلاق المقام وفيه خلاف
 الاشاعة فمن لم يبلغه الدعوة وخلاف لتمام الغرض في فصل التعريف
 حيث اعذر منهم في بغيه اسم الله وادعونه وادعونه ففعل انهم
 كمن لم يبلغه الدعوة حيث لم يسموا صفته بل صعدوا واهولوا في النظر
 والطلب بل اعذر من مات قبل تمام النظر وقد شغ عليه غاية الشغ في ذلك
 في نفسه الرطوبة والمناقب الكدرية ثم اشار الى وجوب الايمان بالعقل
 لمن ادرك مدة التجربة في المسائل العشرة فيما رواه في الكشف الكبير
 عن ابيكم الشهيد في المنقذ والمناطف في الاجناس والوزيد في التوفيق
 واجرحا في خزانه الاكل وابو منصور السمرقندي في الميزان انه قال
 في رواية ابي يوسف ومحمد ولو لم يبعث الله للناس رسولا مبتليهم
 ما يجب عليهم لوجوب بايجاب الله عليهم اي على البالغين منهم كما هو المتعارف
 لظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث غيب الضبي حتى يحكم الخديجة
 وحمله الامام ابو منصور وكثير من العقاب على الوجوب بالعقل الغرضي
 وتخل الاستدلال واو لو احدث بر رفع الشرايع عنه وهو هو على خلافه
 وهذا انه اراد بوجوب المعرفة والامانة وجوب ادائه وانما اراد اصل
 الوجوب فهو وفاق في اكثر من مكان في الكشف الكبير في باب اهلته لاداء
 معرفته اي معرفة وجوده تعالى ووحدة وافتقاره باليق في القدرة
 والعلم والارادة وكونه محدث العالم كما يجب بعد البعثة معرفة كونه
 مرسل للرسول مبتلي لصدقه تعالى المعجزة على يد يهم خالق الافعال كلها
 وهي المعرفة المعتمدة المشار اليها بالاضافة العريضة في المقام وصرح بها
 في فصول البدايع وغيره بالعقولة التي يدور عليها التكليف
 بالاستدلال والنظر في مدة التجربة والاستدلال كما هو الملبس في المعرفة
 بالعقول وبشيء اليه التعليل الثاني لا مطلقا كما قال جمهور المعتزلة
 لعدم القدرة على الاستدلال بدون مدته وفيه اشارات لاوسى
 انه يجوز العقل بحسب معرفة الله بانجاب الثابت منه تعالى كما دل
 قول تعالى اولم نعزكم ما نذكر فيه من تذكروا انكم التذروا العقل له معرفة
 ومعرفة احسن اللازم له بمعنى انه المستدل يعرف بعقله غيب نظره الصحيح

في انفاص المدرك له التجربة مطلق كما ان اطلاق المقام وفيه خلاف
 الاشاعة فمن لم يبلغه الدعوة وخلاف لتمام الغرض في فصل التعريف
 حيث اعذر منهم في بغيه اسم الله وادعونه وادعونه ففعل انهم
 كمن لم يبلغه الدعوة حيث لم يسموا صفته بل صعدوا واهولوا في النظر
 والطلب بل اعذر من مات قبل تمام النظر وقد شغ عليه غاية الشغ في ذلك
 في نفسه الرطوبة والمناقب الكدرية ثم اشار الى وجوب الايمان بالعقل
 لمن ادرك مدة التجربة في المسائل العشرة فيما رواه في الكشف الكبير
 عن ابيكم الشهيد في المنقذ والمناطف في الاجناس والوزيد في التوفيق
 واجرحا في خزانه الاكل وابو منصور السمرقندي في الميزان انه قال
 في رواية ابي يوسف ومحمد ولو لم يبعث الله للناس رسولا مبتليهم
 ما يجب عليهم لوجوب بايجاب الله عليهم اي على البالغين منهم كما هو المتعارف
 لظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث غيب الضبي حتى يحكم الخديجة
 وحمله الامام ابو منصور وكثير من العقاب على الوجوب بالعقل الغرضي
 وتخل الاستدلال واو لو احدث بر رفع الشرايع عنه وهو هو على خلافه
 وهذا انه اراد بوجوب المعرفة والامانة وجوب ادائه وانما اراد اصل
 الوجوب فهو وفاق في اكثر من مكان في الكشف الكبير في باب اهلته لاداء
 معرفته اي معرفة وجوده تعالى ووحدة وافتقاره باليق في القدرة
 والعلم والارادة وكونه محدث العالم كما يجب بعد البعثة معرفة كونه
 مرسل للرسول مبتلي لصدقه تعالى المعجزة على يد يهم خالق الافعال كلها
 وهي المعرفة المعتمدة المشار اليها بالاضافة العريضة في المقام وصرح بها
 في فصول البدايع وغيره بالعقولة التي يدور عليها التكليف
 بالاستدلال والنظر في مدة التجربة والاستدلال كما هو الملبس في المعرفة
 بالعقول وبشيء اليه التعليل الثاني لا مطلقا كما قال جمهور المعتزلة
 لعدم القدرة على الاستدلال بدون مدته وفيه اشارات لاوسى
 انه يجوز العقل بحسب معرفة الله بانجاب الثابت منه تعالى كما دل
 قول تعالى اولم نعزكم ما نذكر فيه من تذكروا انكم التذروا العقل له معرفة
 ومعرفة احسن اللازم له بمعنى انه المستدل يعرف بعقله غيب نظره الصحيح

في انفاص المدرك له التجربة مطلق كما ان اطلاق المقام وفيه خلاف

التجربة بحسب العادة الالهية وجودها متصلة وصفاته وانما مائة ولزوم معرفته
 وحسنه وقدره الحكمة وفيه شبهة جاز كما سبيل اليه لا موجب لها كما كانت
 المعقولة واليه اشار بيا الا ان الثاني ان معرفة الله لا تعرفه ذلك
 بدون السمع واليه اشار بالشرطية لا الغرضية والخطاب ومعرفة صدق العقل فقط
 كما قال جمهور الاشاعرة كما في نهج البردوي وغيره في الثاني ان معرفة الله
 به دليل جازي في اننا نعلمه حقيقة ففرض عين غير جميع المكلفين واليه
 اشار في رواية ابيهم معرفة بعقولهم مشبه الى الاول الواجب ان المقصود
 بالذات الرابع ان الحسن وكذا الفتح لعدم الفاصل عقلي في البعض اي
 يدرك العقل في بعض الاشياء وفي بعضها بدون السمع لاكتسابها كانت
 المعقولة وليست بكل شيء كما في الاشاعرة واليه اشار بتخصيص الوجوب
 بمعرفة الله في الاشاعرة في المقام وصرح به في التعديل والتفافية
 والاعتناء وغيره بما هو لا يلائم بالاداء والنهي اجلا فيما يدرك العقل لا موجب
 بهما مطلقا كما في الاشاعرة كما في الميزان وذهب كثير من المتأخرين الى كونها
 مدلولين مطلقا كحكم الامور الناهية كما في الكشف الكبير ووافقهم المعقولة فيه
 وقال جمهورهم عن الفعل ووجه لانه اول تجربته وافتقاره لاداء العقل
 في البعض لا ضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع او بالنظر في الصدق الضار
 كما في البدايع والمواقف دونه في كماله ولا يدرك به في البعض حسن
 صوره او قبحه مضانه وفتح صوم اول يوم في شوال فانه لا يدرك العقل
 ان شئ كاشف عن حكم العقل في ذلك كما في الميزان في الثاني
 ان مدعي ذلك بمعنى ادراك العقل كونه متعلق بالمرح والشواب
 ووجهه بمعنى ادراك كونه متعلق بالزوم والعقاب على الاجمال كما هو المتعارف
 في المقام مانه معرفة كلفته ذلك وكونه الشواب بالجنة والعقاب بالنار
 انما يشبه بالسمع كما في التوضيح وهو المتعارف فيه واما الحسن والفتح بمعنى
 كونهم انفسهم ملائما للطبع والغرض او منافرة له وكونه صفة كمال او نقصان
 فعقلية انفا في كماله المقاصد السائدة ان معرفة تعالى شئ منهم
 عملا لا يثبت به على الاجمال واجب عقل كما هو الملبس في الاطلاق وفي التعديل
 كونها بمعنى الكمال والنقصان عقليتين انفا في وجوب الاقرار في كماله والزم

في انفاص المدرك له التجربة مطلق كما ان اطلاق المقام وفيه خلاف
 الاشاعة فمن لم يبلغه الدعوة وخلاف لتمام الغرض في فصل التعريف
 حيث اعذر منهم في بغيه اسم الله وادعونه وادعونه ففعل انهم
 كمن لم يبلغه الدعوة حيث لم يسموا صفته بل صعدوا واهولوا في النظر
 والطلب بل اعذر من مات قبل تمام النظر وقد شغ عليه غاية الشغ في ذلك
 في نفسه الرطوبة والمناقب الكدرية ثم اشار الى وجوب الايمان بالعقل
 لمن ادرك مدة التجربة في المسائل العشرة فيما رواه في الكشف الكبير
 عن ابيكم الشهيد في المنقذ والمناطف في الاجناس والوزيد في التوفيق
 واجرحا في خزانه الاكل وابو منصور السمرقندي في الميزان انه قال
 في رواية ابي يوسف ومحمد ولو لم يبعث الله للناس رسولا مبتليهم
 ما يجب عليهم لوجوب بايجاب الله عليهم اي على البالغين منهم كما هو المتعارف
 لظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث غيب الضبي حتى يحكم الخديجة
 وحمله الامام ابو منصور وكثير من العقاب على الوجوب بالعقل الغرضي
 وتخل الاستدلال واو لو احدث بر رفع الشرايع عنه وهو هو على خلافه
 وهذا انه اراد بوجوب المعرفة والامانة وجوب ادائه وانما اراد اصل
 الوجوب فهو وفاق في اكثر من مكان في الكشف الكبير في باب اهلته لاداء
 معرفته اي معرفة وجوده تعالى ووحدة وافتقاره باليق في القدرة
 والعلم والارادة وكونه محدث العالم كما يجب بعد البعثة معرفة كونه
 مرسل للرسول مبتلي لصدقه تعالى المعجزة على يد يهم خالق الافعال كلها
 وهي المعرفة المعتمدة المشار اليها بالاضافة العريضة في المقام وصرح بها
 في فصول البدايع وغيره بالعقولة التي يدور عليها التكليف
 بالاستدلال والنظر في مدة التجربة والاستدلال كما هو الملبس في المعرفة
 بالعقول وبشيء اليه التعليل الثاني لا مطلقا كما قال جمهور المعتزلة
 لعدم القدرة على الاستدلال بدون مدته وفيه اشارات لاوسى
 انه يجوز العقل بحسب معرفة الله بانجاب الثابت منه تعالى كما دل
 قول تعالى اولم نعزكم ما نذكر فيه من تذكروا انكم التذروا العقل له معرفة
 ومعرفة احسن اللازم له بمعنى انه المستدل يعرف بعقله غيب نظره الصحيح

في انفاص المدرك له التجربة مطلق كما ان اطلاق المقام وفيه خلاف
 الاشاعة فمن لم يبلغه الدعوة وخلاف لتمام الغرض في فصل التعريف
 حيث اعذر منهم في بغيه اسم الله وادعونه وادعونه ففعل انهم
 كمن لم يبلغه الدعوة حيث لم يسموا صفته بل صعدوا واهولوا في النظر
 والطلب بل اعذر من مات قبل تمام النظر وقد شغ عليه غاية الشغ في ذلك
 في نفسه الرطوبة والمناقب الكدرية ثم اشار الى وجوب الايمان بالعقل
 لمن ادرك مدة التجربة في المسائل العشرة فيما رواه في الكشف الكبير
 عن ابيكم الشهيد في المنقذ والمناطف في الاجناس والوزيد في التوفيق
 واجرحا في خزانه الاكل وابو منصور السمرقندي في الميزان انه قال
 في رواية ابي يوسف ومحمد ولو لم يبعث الله للناس رسولا مبتليهم
 ما يجب عليهم لوجوب بايجاب الله عليهم اي على البالغين منهم كما هو المتعارف
 لظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث غيب الضبي حتى يحكم الخديجة
 وحمله الامام ابو منصور وكثير من العقاب على الوجوب بالعقل الغرضي
 وتخل الاستدلال واو لو احدث بر رفع الشرايع عنه وهو هو على خلافه
 وهذا انه اراد بوجوب المعرفة والامانة وجوب ادائه وانما اراد اصل
 الوجوب فهو وفاق في اكثر من مكان في الكشف الكبير في باب اهلته لاداء
 معرفته اي معرفة وجوده تعالى ووحدة وافتقاره باليق في القدرة
 والعلم والارادة وكونه محدث العالم كما يجب بعد البعثة معرفة كونه
 مرسل للرسول مبتلي لصدقه تعالى المعجزة على يد يهم خالق الافعال كلها
 وهي المعرفة المعتمدة المشار اليها بالاضافة العريضة في المقام وصرح بها
 في فصول البدايع وغيره بالعقولة التي يدور عليها التكليف
 بالاستدلال والنظر في مدة التجربة والاستدلال كما هو الملبس في المعرفة
 بالعقول وبشيء اليه التعليل الثاني لا مطلقا كما قال جمهور المعتزلة
 لعدم القدرة على الاستدلال بدون مدته وفيه اشارات لاوسى
 انه يجوز العقل بحسب معرفة الله بانجاب الثابت منه تعالى كما دل
 قول تعالى اولم نعزكم ما نذكر فيه من تذكروا انكم التذروا العقل له معرفة
 ومعرفة احسن اللازم له بمعنى انه المستدل يعرف بعقله غيب نظره الصحيح

في انفاص المدرك له التجربة مطلق كما ان اطلاق المقام وفيه خلاف
 الاشاعة فمن لم يبلغه الدعوة وخلاف لتمام الغرض في فصل التعريف
 حيث اعذر منهم في بغيه اسم الله وادعونه وادعونه ففعل انهم
 كمن لم يبلغه الدعوة حيث لم يسموا صفته بل صعدوا واهولوا في النظر
 والطلب بل اعذر من مات قبل تمام النظر وقد شغ عليه غاية الشغ في ذلك
 في نفسه الرطوبة والمناقب الكدرية ثم اشار الى وجوب الايمان بالعقل
 لمن ادرك مدة التجربة في المسائل العشرة فيما رواه في الكشف الكبير
 عن ابيكم الشهيد في المنقذ والمناطف في الاجناس والوزيد في التوفيق
 واجرحا في خزانه الاكل وابو منصور السمرقندي في الميزان انه قال
 في رواية ابي يوسف ومحمد ولو لم يبعث الله للناس رسولا مبتليهم
 ما يجب عليهم لوجوب بايجاب الله عليهم اي على البالغين منهم كما هو المتعارف
 لظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث غيب الضبي حتى يحكم الخديجة
 وحمله الامام ابو منصور وكثير من العقاب على الوجوب بالعقل الغرضي
 وتخل الاستدلال واو لو احدث بر رفع الشرايع عنه وهو هو على خلافه
 وهذا انه اراد بوجوب المعرفة والامانة وجوب ادائه وانما اراد اصل
 الوجوب فهو وفاق في اكثر من مكان في الكشف الكبير في باب اهلته لاداء
 معرفته اي معرفة وجوده تعالى ووحدة وافتقاره باليق في القدرة
 والعلم والارادة وكونه محدث العالم كما يجب بعد البعثة معرفة كونه
 مرسل للرسول مبتلي لصدقه تعالى المعجزة على يد يهم خالق الافعال كلها
 وهي المعرفة المعتمدة المشار اليها بالاضافة العريضة في المقام وصرح بها
 في فصول البدايع وغيره بالعقولة التي يدور عليها التكليف
 بالاستدلال والنظر في مدة التجربة والاستدلال كما هو الملبس في المعرفة
 بالعقول وبشيء اليه التعليل الثاني لا مطلقا كما قال جمهور المعتزلة
 لعدم القدرة على الاستدلال بدون مدته وفيه اشارات لاوسى
 انه يجوز العقل بحسب معرفة الله بانجاب الثابت منه تعالى كما دل
 قول تعالى اولم نعزكم ما نذكر فيه من تذكروا انكم التذروا العقل له معرفة
 ومعرفة احسن اللازم له بمعنى انه المستدل يعرف بعقله غيب نظره الصحيح

لا ادركها وبالا ادراك به الادراك يتوجه وعلى الثاني ما بين الامام
 في الاسلام انه دوى بقوله انه نور يستضاء به من منتهى درك الحواس
 فبسطه وبه المدرك للقلب والنفس الناطقة ففي النور يجوز مشهور فلا مرد
 انه يجوز المذكور هو النفس الناطقة بعينها والنفس القوة متعارفان عرفا
 ولغة وانه لو كان جوهر الحيازة يكون عقل لا عقل وقيل القلب كما دل
 قوله تعالى فيكون لهم قلوب يعقلون بها وما ذكره صدر الاسلام محمد
 البردوي في انه حلة الرأس عند قامة اهل السنة في ما دونه معنى مستداه
 كما بينه اخوه في الاسلام لا عقل اصل واختاره الامام ابو المعين النخعي
 كما في شرح التحرير التي سعة انه العقل هو آلة المعرفة وادراك
 الحركات والكليات لانفسه واليه اشار بجعل العقل آلة للمعرفة في المقام
 فليس العقل علما ببعض الضرورات واختاره جمهور الاثنا عشرية خلافا
 لما شعري والباقي في استدلاله بعدم الانفكاك اذ يمنع نقل العلم له
 اصلا وعالم لا عقل له اصلا واجيب بان ذلك استدلالهما كما في الموقف
 وليست الحواس مدركة للجزئيات بل آلات لادراك وتعمل بالنفس
 الناطقة في السمع والبصر والشم والذوق واللمس كما انه الحجة والنظر والوجدان
 والتجربة والحدس طرقه واليه اشار في مواضع سبائى بانيها وادوى
 بالانقياد الى عدم الحواس الباطنة من احسن المشرك والخيال والواحدة
 والى فظة والتخمين كما اختاره جمهور المتكلمين خلافا للفلاسفة الا ان
 كتبه اخبر تحقيق المنقوش انتموه بان حصل غيب صرفها الادراكات
 الحسية ولو اصبحت واحدة منها آفة اخفى ذلك الفعل
 كالحواس الظاهرة وانه لو لا اختصاص كل عضو بقوة مخصوصة لما خفى
 يكون انه النوع من المدركات ووجه الآخر في لوازمات ذلك
 انما في الف الشيع لو جعلت مؤثرة في تلك الاعمال وقاطنة لها تلك
 الاثار ولو جعلت آلات للاحساس وادراك الجزئيات والمدرك
 هو النفس كما ذهب اليه متأخرو الفلاسفة فلا في الفة كما قيل
 وسألت في حقيقة الفة انما الادراك والمعرفة بمطلق العقل
 واليه اشار بالاطلاق في فليس منفسا كما قالت الفلاسفة الى العقل

والتعليق الذي بقوله لما يري
 من خلق السموات والارض
 وخلق نفسه وغيره

مفضل بن سعد بن
 س
 في بيان ما في معنى في ذلك
 وهو المشهور في المواقف في الفة
 وقد روي عنه

الى العقل الهولاني انه خلقت النفس من العلوم مع قابليتها لربها
 والعقل المكنة انه حصلت لها الضرورات فقط وهو مناط التكليف
 عند الشايعين به والعقل بالفعل انه حصلت لها النظريات بالقوة مجزوء
 توجه النفس والعقل مستفاد انه حضرت النظريات عند هالاه كل ذلك
 لم يثبت غير دليل كما في التحرير من في الانسان في اول امره استعداده
 لانه يوجد فيه العقل والتوجه نحو المدركات فلهذا استعداده في سعة العقل بالقوة
 وعقل غير مزيا ثم حدث العقل فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى
 انه يبلغ الكمال ويسمى عقلا مستفادا كما في الكشف الكبير الا انه اختار
 انقسام العقل الى الانقسام المذكورة كغيره في تحقيق اهل السنة ويتمشى
 التعريفات عليه بتعليم الادراك للفعل والقوة ولا في الفة اصلا
 في الاصول الشرعية فلا بد ولعدم لباقة بالمشاهدة واختلاف العبارات
 في الاربعة اسام لهذه الحالات او النفس باعتبار ما اول لقوى هي
 مباديها كما في المقاصد ووافق جمهور المتأخرين به فيما ذكره المسائل العشرة
 الامام ابو العباس الفلاسفة وغيره من الاثنا عشرية كما في التبعة الامام
 عبد القاهر البغدادي والامام ابو بكر الففال الشافعية وابو بكر الصيرفي
 وابو بكر الفارسي والفاخر ابو حامد والجلي وغيرهم وغيره وانها الوجوب
 شكر المنعم كما في القواطع للامام ابو المظفر السمعاني الشافعي والكشف الكبير
 ووافق جمهور الاثنا عشرية في كونها احسن والفتح تهشين مطلقا ونوت
 المعذرة بل بلوغ الدعوة طائفة في المتناخريين كما في الكشف الكبير
 والتحرير منهم شمس الائمة السرخسي في الدين فاضلي في البخاري رايه واختاره
 ابن الهمام وقالوا لا حكم قبل البعثة وبلوغ الدعوة فلا يحكم كقولنا يجب
 اياه قبلها كما في التحرير في فة الشافعي الذي لم يبلغ الدعوة
 عنه هم كما في الكشف الكبير واليه اشار فاضلي في فة فة وانه بقوله
 لو حلف انه كان الله بعدت المشركين فامارة طالق قالوا لا نطلق
 لانه من المشركين فلا بعدت حيث خرج من الافراد المستعذرة لم يبلغه
 الدعوة عند البخاريين وجمهور رواية الوجوب على الانقياد كما اول به
 الامام نور الدين البخاري في الكفاية وحمل الوجوب بالعقل على الاولوية

كصاحب المحصول في الفة
 والموقف والمقصد
 س
 لابن الهمام في التحرير
 س

منه وهو مع كونه خلاف الظاهر برودة قول ولا عذر له في محض حاله
 لما في خلق السموات والارض كما سبحانه وصرح الامام ابو زيد الكوفي
 في التوفيق وفي الاسلام البرودي في اصول فلو والعقاب للناس
 في الشايق المذكر لمدة الاستدلال انه لم يستدل فتمنع العقول
 عن التفصيل المنقول التصدي للتوفيق بانه الوحي عند لما فيه بمعنى
 من جميع العقل الفعل والحكمة بمعنى من جهة الزك مستدلا بما في الكفاية
 ولذا صرح المحقق بن الهام في التوفيق المذكور فلفظ الاستدلال
 على انه يجب معرفة ذاته سبحانه وصفاته وانعاماته بالعقل قبل بلوغ البعثة
 كما يجب به بعده معرفة كونه رسلا للرسالة مصدقا لهم فيكون المعجزة
 على يد اهلها لا فعال المستند لوجوب تصديق الرسول وخبرته
 ككذبه وحمقه اضدادا ما ذكره وجهين الاول ان اشار اليه وقال
 في كتاب العالم ولو كانت معرفة الله بذاته وصفاته وانعاماته
 الشاملة لارسل الرسول والتصديقه خلق المعجزة على يد كادال الاطلاق
 من قبل توفيق الرسول بما جاء به من الشرع وموقوف عليه لكان
 المنفعة المستندة لحسن شكره ووفيه كفراؤها وهي النعمة التي لا يطلب
 مولها ثوابا من المنعم عليه كما في المفردات على جميع الناس كما ذكر
 التوفيق في معرفة الله بذاته وصفاته وانعاماته من قبل توفيق
 الرسول لا اختصار حصولها بما جاء به من الشرع لا من قبل الله وحده
 بتركيب العقول والتوفيق للاستدلال ولم يثبت كل ذلك
 قبل الشرع لكن الحكم بحسن الاحسان وشكره ووفيه كفراؤه مشترك بين
 جميع العقلاء وعلى المشرك مشركه فلا يكون موقوفا على الشرع
 لعدم اختصاصه بالمشرك ولا في احواله او غرض عدم اختصاصه
 باهل عرف او عادة او غرض بل ذاتيا للفعل مدركا بالعقل
 وكيف لا وجوب التصديق بالرسول وثبوت الشرع عند الحكمين
 بتوقف على توفيق الله لهم بتركيب العقول واليه اشار قوله ولكن المنفعة
 المستندة لحسن شكره ووفيه كفراؤها غير الله وحده على الرسول
 بالتوفيق للاستدلال كما وقع لا بغير حجة عليه السلام في معرفة الله تعالى

التوفيق لكل امرئ من غير شعور
 وبتوفيق على التوفيق في جميع المقامات

تعالى او لا نقا بالقبض والمنة لله وحده على جميع الناس وان
 حصلت المعرفة بواسطة الرسل بما عرفهم الله بتركيب العقول والتوفيق
 للاستدلال بالمعجزات فمن وجوب التصديق بالرسول وقبول ما جاء به
 وقبول اشارات الاولين انه من عرف الله بذاته وصفاته وانعاماته
 ومع ذلك لم يشكر احسانه بل نسب اليه شيئا ما يعتقد غايته شناعة
 ولم ير بعقله انه في معرض مدته وعقاب اليم فقد سجل على غوايته
 كما في التوفيق وان منعه بانه علم من استوفى الشرايع بذلك واستمرار
 العادات عليه كما في المقياس من دفع بعدم اختصاصه بمشركه واهل عادته
 واليه اشار بالتوفيق في المقام معرفة الله ومنته على الرسول وجميع
 الناس التي انبثت انه وجوب معرفة الله والتصديق بالرسول لو كان
 من قبل نفسه لتوقف على نفس آخر وجوب تصديقه فان قيل ان كان
 وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشئ على نفسه وانما كان بالاول
 لزم الدور وانما كان ثانيا لزم التمسك واليه اشار باستمرار
 كونه معرفة الله من قبل الرسول لكون المنفعة على الناس المستندة
 لوجوب الشكر والتصديق من قبل الرسول التي انبثت انه وجوب
 تصديق الرسول موقوف على حرمته كذبه فلو كانت شرعية
 لتوقفت على نفس آخر وهو ايضا مبني على حرمته كذبه فاما ان ثبت
 بذلك النفس فتوقف على نفسه او بالاول فبذره او بالثاني
 فيتمسك كما اشير اليه في فصول البداية واليه اشار بخصر حصول
 التصديق بالرسول بما عرفهم الله بتركيب العقول والتوفيق للاستدلال
 بالمعجزات وان منعه بما به وجوب التصديق وحرمته الكذب
 بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذا به منعه لما في من عليه
 من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالصديق بوجوده القاطع
 واما بمعنى استحسان الثواب والعقاب في الاجل فيجوز ان يكون
 تابا نفس الشرايع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه
 بمنزلة نفس على ان يجب تصديق كل ما اخبر به وبجزم كذبه او بنقص
 اطلعو الرسول كما في التلويح مدفوع بانه لو توقف الوجوب فيه

وحرمة منعه بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في العمل الصالح
 الشارح فانه وجب الامتنان بذلك النص في هذا الوجه فقد دار
 وانه وجب بنفسه في تسلسل كما قد واثبات العجزة المقارنة لثبوت النبوة
 لا يتوقف على اعتبار كونها بمنزلة النص في اعتبارها غير مفيد وان ثبوت
 اصل الشريعة موقوف على العلم به عند المكلف اذ ان الزمان فكذا ثبوت
 كل نص في خصوصه ومنه نص وجوب الطاعة وليس الحكم في الوجوب
 بمعنى جزم العقل بالصدق فانما اذا قلنا بقول المكلف المعاند لا ينظر
 حتى العلم بوجوده ولا اعلم به حتى العلم بثبوت الشريعة ولا اعلم به حتى انظر
 لا بد عليه ان يقال ان المراد بوجوده ضرورة جزم العقل بالصدق
 اذ لا يكمل اللفظ والاكراه المغي حتى جزم بضرورة جزم العقل بالصدق
 او استحقاق الثواب فتعين الوجوب بالمعنى المتنازع فيه
 كما في حاشية الفصول واثباته بتوهمه بقوله فيه وكذلك
 اي لكونه موقفاً انه بذاته وصفاته وانعاماته الشاملة لارسل
 بتوضيح انه لا يستدل بالعقول لا ينبغي ولا يجوز لاحد ان يقول
 ويعتقد انه الله يعرف بما لا كرم قبل الرسول وما جاء به من الشريعة
 كما ذهب اليه المخدعون والاشراك وفيه اشارة الى عدم التبدع
 في الخلاف في التفريق بل ينبغي وجوب ان يقول انه الله
 لا يعرف شيئاً من الخيرة وما يصدر به من اذكار فانه في حصول الشيء
 لما في شأنه ان يكون حاصلاً الا انه قبل الله تعالى لتوقف الموقفة
 على خلق الاسباب التي لا يمكن ان يتوسل اليها الا بها فاثبات
 ان الحكم بحسن الشكر وقبح الكفر لا يجوز ان يكون في خصوص الشريعة
 وكذا العرف والوضوح بل يجب ان يكون مما يشترك فيه لكل المخلوق
 بالحكم به من غير تفصيل كونه من احد ذلك ثم قد تفصل بينهما وقد يغفل
 عن التفصيل بحيث لا ينظر ما ينشأ من فعله ان علمه ان حكمه مشرقة لا يخص
 بشئ منها وليس ذلك الا كونه مدركاً بما ركب الله فيه من العقول
 وهذا معنى كونه علمه المشرك مشرقة فلا بد من دفعه كجواز اشراك
 المختلف في لازم كفصول الانواع المندرجة تحت جنس واحد وليس

فان قيل لا بد من بيان
 في قول المذاهب

وليس في الكمال والنقصان وعلام الطبع ومنازعه وهو فلا بد من اشتراك
 بالمعنى المتنازع فيه بل احد التفسيرات المذكورة والاشارة اصل التنوير
 ما خول من قوله تعالى بذكر الخيرة انك على كل شئ قدير الثاني ما اشار اليه
 بقوله فيه ولانه الرسول لا رسل العباد وانه كان يدعوا اليه
 الله القابل والمعاند منهم كما دل الاطلاق لم يكن احد من خلقه كلف وعاند
 انه ينظر حتى يعلم بوجوده كما يشترط في العلم به الذي يقول الرسول
 في الشريعة حتى يوجب قبوله حتى ينظر ويقذف الله في قلبه اي عقله
 التصديق بحقيقة عقبيه والعلم بالرسول اي رسالته وحقيقته ما جاء به
 بجزم عارضة عليه فلو لم يعلم وجوب النظر الا انه قبل الرسول والشريعة يلزم
 الدور ولا يمكن الا لزام في اشار الى انه وجوب تصديق الرسول
 وثبوت الشريعة عند المكلف المعاند كما يشترط في سوق يتوقف على علمه
 بالوجوب فلو استغنى عن الشريعة توقف على ثبوتها ولزم الدور والاشارة
 في مقام الدعوة والا لزام واخذ الثبوت عند المعاند هو لما في دليل
 اصحابنا كما يشترط في فصول البديع فلا يمنع توقف الشريعة على وجوب
 الايمان ونحوه مستنداً بان توقف التصديق بثبوت الشريعة على الايمان
 بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي وولائه معجزة لا يقتضي
 توقفه على وجوب الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف
 لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشريعة ولا بد من دفع بانه النظر لا يتوقف
 على وجوبه واثبات تخصص النفي العلم ودون اللزوم في المقام ان
 ترتب الاثم على ترك النظر بالنسبة الى الوجوب النفس الاولي دون
 الوجوب عند المكلف فهو مترتب لازماً ثبت الوجوب عنده اولا
 لما قد عزم العذر بالجهل فلا بد عليه ان يشترك الا لزام ولو وجب
 بالعقل فيما ينظر اتفاقاً فيقول المكلف حينئذ لا انظر مالم يجب
 ولا يجب مالم انظر ولا ياتى ترك النظر اذ لم يثبت بعد وجوب شئ
 اصلاً فلا يمكن الدعوة ولزم الانحياز وفيه اشارات الى ان العلم
 بحقيقته ما جاء به الرسول يحصل بالاستدلال بمعجزة انك حري العادة
 الالهية بخلق العلم عقبيه واليه اشار بسوق الدليل وتقليق العلم

المنع بعد الشك والادفع
 بعد جيل بعد وجوب المناج
 منه

الاجابة اولها حسب المواقف والابكار
 منه

يقذف الله في قلبه أي يغفل حاله فيه أو اللطيفة المعبر عنها كما مر بيانه
وليس المراد به الالف بطريق الفيض في غير نظر الاستدلال لعدم فتحه الحصر
المردول في قوله لم يكن أحد يعلم عليه الفاتحة أي التصديق هنا نسبة
الصدق فقد أتى الرسول وهو في الكلام النفس العلم شرطه كما في التصديق
والمسابقة واليه أشار ظاهر العطف وسبب في حقيقة الفاتحة
أنه إثبات الرسالة على المكلف بتوقف على معرفة الصانع الواجب الوجود
ومعرفة وحدته فلا يمكن إثبات الوحدة عليه سماعه ولا في أمور لا غاية
مستدلين بقوله تعالى قل إنما أوحى إلي أنما كنتم له واحد واليه أشار بقوله
لأن الرسول وإن كان يدعي أنه لا شيء كما يتوقف الشئ في نفس الأمر
على وجوب الوجود المتلزم للوحدة بالذات بمعنى التفرقة في ذاته
عن التعدد والتركيب والمشاركة في الحقيقة وخواصها كما ذكره الفيض
في سورة الزمر وبين في كتب المحققين وقد مر بيانه ولذا بيني
المتكلمون والفلاسفة دلائل الوحدة على الوجوب واليه أشار
في كشف الكشاف بقوله أنه التعدد يستلزم الانفكاك على ما تجف في محله
وما لم يعرف أنه واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم ينظم
به ما في الرسالة والآية لم تصلح دليل لهم لأنه إنما أوحى إليه ذلك
مبيناً لا على قانون الخطأ فإشارته إلى إثبات الرسالة على المكلف
بتوقف على معرفته عقلاً كونه تعالى واجب الوجود وواحد أصل للرسول
بما حواه من التسع فإثبات التوحيد به ذو قدر أكبر منه فإثبات استلزام
الوجوب للوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلاً عن التوقف
ومنتها الغلط عدم التوقف بين ثبوت الشئ والعلم به وأنه الرسالة
نشئت عند المكلف بمعرفة دليل الصانع والدلالة المعجزة على الصدق
مدعى الرسالة لا بتوقف على معرفته وجوب وجوده لتوقف
انتهائين الدليل عليه كما عرف في الممكنين ومنتها الغلط الغفول
عن التوقف بالواسطة ويندفع ما قبل أنه إن أراد الاستلزام ببناء
فقط به أنه ليس كذلك وإن أراد مطلقاً فغير ثابت ودلائله
مدخولة ولو سلم في العلم بوجوبه تعالى لا بتوقف عليه في العلم بوجوبه

الأجزاء والوحدات
والشئ في الحقيقة
مستند

القول في شئ مستند
في سببها في العلم
مستند

بوحدة فانه ثبت بالخروج عن نظام السلسل لا جميع الممكنات
لا احتمال تعدد السلسل وقد مر أنه البرهان إنما ينظم بانها جميع السلسل
إلى واجب بالذات على ما بين في المسلكين وصرح به في المواقف
والمقاصد في البرهان العرشي وأشار إلى أنه أصل الدليل في قوله الآية
بقوله فيه ولذلك أي ولو كان معرفة حقيقة ما جاء به الرسول وجوباً
التصديق به من قبل تعريف الله به كيب العقول والتوفيق للاستدلال
بمعجزاته على حقيقة وجوب الإيمان به قال الله تعالى في كتابه الرسول
ومستلزمه أنك لا تهدي بهدائه موصل إلى البغية لا حال من
أحييت بهدائه ولا تقدر أن تدخل في الإسلام وأنه نزلت فيه المحمود
ولكن الله مهدي في شئ إن مهدي بتوفيقه للاستدلال واختيار
الهداية وخلق العلم فيه كما كشف عنه قوله وهو أعلم بالمهدين
أي سبق علمه من خيار ما هم المستودعون للهداية فيهدى به كما في التفسير
وقد أشارت الآية إلى أنه عام الصيغة وأنه نزلت في أبي طالب
لأنه النبي عليه السلام كان رابعاً في إسلامه كما قال ابن عباس في المقام
إشارات الأولى أنه ما بعد العبد من الخير بتوقف على أمور
يجمعها الهداية بنصب الأدلة والقدرة على الاستدلال بإعطاء الصفة
والقوة وتركيب العقول وتسهيل السبل وكلها من فضل الله واليه
إشارة بقوله المنه الله على الناس بما عرفهم الله في التصديق بالرسول
التي نبهت أنه الهداية تتنوع أنواعاً لا يحصرها عدد لأنها منته
ونعمة عظيمة من الله وأنه بعدد النعمة الله لا تحصى واليه أشار
بقوله ولكن المنه عن الله على الرسول في معرفة الرب والمنه من الله
على الناس الثابتة أنها تخص في جناس أربعة كما أشار إليه
الرازي والبعضاوي الأول الهداية بإفادته القوى التي بها
يمكن المأزاة لا هتداء إلى أخامة مصالحة المعاشة والمعاداة
وكونه مبدأ الحصول لا هتداء كافاً منه العاقلة والمحوط للظاهرة
والتيه أشار بقوله حتى يقذف الله في قلبه التصديق والعلم بالشئ
الهداية بنصب الأدلة الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد

كما اشبه الله في قوله تعالى وهدينا له النجى اي اربنا به طريق النجى والنجى
والتبصير له دليلها فاشبهه الدليل الواضح بالنجى الذي هو الطريق المرفوع
وسمى اراءه طريق النجى لانه هدى به الى ما يكون خيرا من هذه الدنيا
والله يشهد لقوله لا يرى في خلق السموات والارض خلقا مثله وفيه
التقاسم الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب كما اشبه الله في قوله
وجعلنا همهم ائمة يهدون باقرنا وقولنا في هذا الزمان يهدي للذي هوى
اقوم فانه الهداية لما كانت فعل الله وخلقه عدت من هدايته
وعدت هدايته القرآن والرسل بالتوسل والله اشار بقوله لان
الرسول وانما كان يدعو اليه الله الرابع الهداية بكشف الله على قلوبهم
السر كما هي عليه والقائما بطريق الفهم كما اشبه الله في قوله تعالى
فما يري الله اشار بقوله ولكن المنية ثم الله على الرسول في معرفة
الرب تعالى واستدل جمهور الناس بعبارة وجود الوجه الاول قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نربو رسولا حيث نفى العذاب مطلقا
قبل وصول الشريعة ولو وجب شيء من الاحكام قبل لزوم ترك العذاب
قبله واللازم منكشف بالنص وهو الزاوي على المعقولة وهو المأزومة
الا انه يجعل التناهي لعدم الابعاد في العذاب قبله وهو منكشف لدلالة
على الكون في الاخرة والسلامة منه للتناهي في الشايع قبله او يجعل
التناهي صهي العذاب قبله ويجعل نفيا بمعنى عدم اللياقة للحكمة دون
الوقوع كما اشبه الله في شرح المنهاج للاستوى والصور المقدم وجوب
الامانة للزوم العذاب على تركه عند فهم بمعنى عدم جواز العقوبة
لما فانه للحكمة كما اشبه الله في الكشف الكبير واجب ولا يمنع دلالة
على الكون في الامن منه او على صهي العذاب قبله فانه ظاهره نفى
الوقوع العذاب لا صهيته قبله وغير متعوض لا يستحق في المعقولة مفهوم
الواجب فانه ما يستحق تارك العذاب لا ما بعد تاركه في جوار العفو
كما هو الحق فالمنفي غير لازم واللازم غير منفي وتامنا بانه يحمل على عذاب
الاستيعال ونفي وقوعه لدلالة سياقها وهو قوله تعالى واذا
اردنا ان نمسك قرية الآباء والجمع بينهما وبين الآية المشبهة للعذاب

للعذاب قبله كما مر فانه يحمل على الاطلاق بسبب لزوم التناهي في ظاهره بينهما
فلا يمنع استنادا بانه لا رقت على انه لا يلقى الحكمة ورحمة البصائر
العذاب الا انه على ترك الواجب قبل تبيدهم بارسال الرسل
فدلالة عليها على انه لا يوصل اليهم العذاب الا كره على تركه قبل ذلك
اولي وتامنا بانه لو سلم دلالة على ذلك وكونه نفيا بمعنى عدم اللياقة
دونه عدم الوقوع فنفي البصائر العذاب الا كره دلالة وعسارة الآية
المشبهة فاضية على دلالتها كما تقرر في محله وقيل ان على كل العقدة من
الدلالة فيه على انه لا وجوب قبل الشروع اما على الاول اي خصوصية بالدين
قطا به واما على الثاني اي عموم فلا يلزم من تعليق مجموع الحكمين
على البعثة تعليق كل منهما عليها كما في نفسه العلامة من الكمال والشرع
الامام الرازي في نفسه الكبير على استدلانهم بالآية المنورة بوجهين
الاول انه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي لانه الشايع
في معجزات الشارع لو وجب بالعقل ثبت الوجوب العقلي ولو وجب
بالسمع وهو قوله لزم اثبات الشيء بنفسه الثاني انه لو لم يثبت
لم يثبت وجوب الاحترار من العقاب لانه لو ثبت العقل ثبت
الوجوب العقلي ولو ثبت بالسمع لزم اثبات الشيء بنفسه
والاول يحمل الرسول على العقل واكمل على الاعمال التي لا يعرف وجوبها
الا بالشرع الوجه الثاني قوله تعالى فلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل حيث دل على ثبوت الاحتياج والعذر للناس على ترك
في الاحكام مطلقا قبل الرسل فلو كان العقل حجة ملزمة لزم انتفاؤه
وليس كذلك بالنص واجب بانه المراد فلا يكون حجة اصلا لا مطلقا
ولا في وجه كما هو المتبادر من الوقوع في سياق التنفي فغير افرا واجب
فانه العقل دليل احكامه والتفصيل في الرسل والعاقلة اذا لم يثبت
حازانه بعقل فكما في نوع حجة كما في كشف الكشاف فلا يلزم
نفى حجة العقل في بعض الاحكام قبل البعثة او حمل على نفى العذاب
وثبوت المعذرة في ترك الشريعة قبل البعثة جمعا بين الآيتين
والآية اشار الامام في المقام دفعا لما تمسك به النفاة من الدليلين

لا يستدل بالبرهان الشرعي
منه

وقال في رواية أبي يوسف ومحمد رويها المذكورون من الأئمة
وبعد روي في جمل الشرايع والأحكام العلمية التي قام بها عليهم
بيوت الرسول وبلغ دينه كما أشير في ثبوت صحة قبل البعثة واربعا
المعذرة التي يعتد رويها فاعلم لو لا أرسلت البشارة رسول
فيسين لنا شدة العقاب ولعلنا ما لم نكن نعلم من أحكام فاش
أنه نفي العذاب ونحو قبل البعثة إنما هو في الأعمال الشرعية وأنه
تسميها حجة للتنبه على المعذرة في القول فيها عند تعالي
بمقتضى كرمه بمنزلة حجة القاطعة التي لا ريب فيها فاش إلى ثبوت
المعذرة والسلافة من التعذيب قبل البعثة كما نطق به الآيات
محمول على ثبوت ذلك في الشرايع والأحكام وروى ما ثبت بدلالة
العقول قاطعة المسائل العشرة المذكورة فانها تثبت بالعقل وروى
السمع لتوقفها عليها الوجه الثالث أنه العباد وجوب روي في أفعالهم
لوجوبها عند تمام المرح وليس ذلك اختيار العبد والآن لم يكن
الاختيار اختيارا فريدا وراويا سلس فلا ينصف بالحسن والفتح
العقليين ككونها في الأفعال الاختيارية اتفاقا ولا يثبت ما
يتوقف عليها من الوجوب والحرمة العقليين وأجيب بأننا نقطع
بأنه احتياري للقطع بالفوق بين الضرورة والاختيار ويزدوم ذلك
في أفعاله تعالى وفي الحسن والفتح الشرعيين والمحمي أنه المرح هو الاختيار
وأنه وجب الفعل به فلا حجة لاني في القدرة كما في الباع والوجوب الحقيقي
كما في فصول الباع من وجوه الأول أنه استدلالا من مقابلة التفرقة
الضرورة بين الاختيارية والضرورة لما أنه لا يجبر على فعل يقتضي عدم
القدرة عليه فلا يندفع ما قبله الفارق وجود القدرة لاثباته
مع ما سيجي أنه لا يفتح فارقا لثبانه المرح سواء كان اختيارا أو داعيا
أو موجبا أو غير موجب لا يقتضي كجبر ما إذا كان اختيارا فلا يخلو
موجبا به فاعلم أن القدرة لا تضراري ما لا يوجب الاختيار وعلو
به فاعلم أن الاتفاق لانه الاتفاق ما لا يبرح الاختيار وما إذا كان داعيا
فلا داعي للاختيار لاني فيه كما أنه العلم والقدرة والارادة لازمتها

الازمات التي تعين أحد الطرفين باختبار العبد لاني فيه من حقيقة نعم بنود
على المعزة فانهم يوجبون الداعي لا نحن كما في مسئلة الهارب فالفتح
بجبر الاختيار لا حجة مع غيره الداعي لا يدفع الاتفاق عندهم وكل اتفاق
لا ينصف بالحسن والفتح العقليين ولذا قبل أنها مقدمة الزامية ولذا
لا ينقص الدليل بفعل الرب فانه اختياره قد يم ولا يكلف بالاطلاق
لا يحتاج إلى مرجح لانه عند الاختيار كحادث باتفاق بيننا وبينهم الثالث
النقص بالحسن والفتح الشرعيين لانها مع كجبر غير واقعين بالاتفاق وأنه
جاء التكليف بالاطلاق عند انشأه علة والوجوب بالاختيار كما في
في التكليف والاستقلال بالفعل غير واجب إنما يقع ما يقول
بالاختيار معنى لا صورة فقط ومتوجه على المعزة القاطنين لولا
الاستقلال بفتح التكليف عقلا لا علينا الوجه الرابع أنه الحسن والفتح
لو كانا عقليين لكانا ذات الفعل أو جزؤه ولصفت لازمة لذاته
أو جزؤه ولم يتبدل لانه ما كان كذلك لا يتخلف ولا يتخلف والنتيجة
باطل حسن كذب فيه اتفاقا لمطلوب وفتح صدق فيه اتفاقا لمطلوب
ولا يستلزم عدم النسخ وهو الزام على جمهور المعتزلة وروى ما تدر به
القائلين بكونها عقليين في الأمور العشرة وعدم التبديل والنسخ
فيها وأجيب بأنه حسن والفتح لذاته فيما يتخلف باختلاف الإضافات
هو المجموع المركب من الفعل والإضافة والفعل جنس والإضافات
فصول مقومة لأنواعه لانه الفعل من الأعراف النسبية وهي تقوم
بالنسب والإضافات المختلفة فصول مقومة لها وحسن والفتح
بشأنه بحسب الأنواع لا بحسب نفسه فقولنا شكر المنعم حسن لذاته
معناه أنه الشكر المضاف إلى المنعم حسن لانه ذات الشكر غير إضافة
حسن كما في التوضيح وقوله المقوم للفعل نسبة مالا المعينة
وليس إضافة باجدهما باعتبار نسبة قابل لتعينها قبل فلولم يتمسك
بكونه عرضا سببا بل ادعى كونه ماهية اعتبارية في الشرع لكانه
شياء وقوله ما الوجه الخامس أنها لو كانا ذاتيين لزم اجتماع المتعينين
بالذات في قول من قال هذا الذي الحكم به الآن ليس بصارق فانه

انه صدق فيه فقد كذب وبالعكس وكذا في قول من قال الحكم به غذا
ليس بصادق ثم انفسر فيه على قوله ما تكلمت به امس ليس بصادق في
صدق كل من الغدني والامسي يستلزم عدمه وبالعكس وقد خبر في حله
العقول وسماه صاحب المقاصد بالحد والاصم واجبت انه اراد
الالزام فلا يتم على الما ترين به اذ لا يلزم عدم كونهما ذاتيين في البعض
عدمه مطلقا وانما اراد تحقيقه فليس يتوهم بتامه وبالحل في الخبر
اشاره الى المحرنة والاشارة الى الشيء لا يمكن ان يكون في نفس
تلك الاشارة فلا يدخل نفس الخبر في الحكم الذي يتضمنه ذلك خبر
ولا يتناول الحكم كالمواشاة شانه كما ذكر العلامة الشريف وهو ممن
ما قبل في حله مما يبلغ عشرين وجها يعني كما انه اشار في حله
عن تناول نفسه بانك ذلك الحكم الذي يتضمنه الخبر لا يتناول نفس الخبر
لان حقيقة الاخبار هو الحكمية غير النسبة الواقعة على الوجه المطابق
اولا وفي شانه الحكمية ان يكون الحكمي عنه تعين في الواقع مع قطع
النظر عن الحكمية قال العلامة الدواني فلو قال في الكلام مشيرا
الى نفس هذا الكلام لم يصح الصفاة بالصدق والكذب لثبات الحكمية
عن النسبة الواقعة لانه انما يوصف بهما الكلام الذي هو اخبار
وحكمية غير نسبة واقعة وهي مفقودة في شانه الحكمية حقيقة
فيكون كل ما خالفها عن التخصيص ولا يكون خبرا حقيقيا وقد قول الثاني
اشاره الى انه متكلم وانما ذلك الكلام ليس بصادق والاو بصادق
فيكون الامسي كاذبا بخلاف فردم الكلية ويلزم كذب الثاني
على استلزام صدق الاول كذبه وكذب الثاني صدقه ولا كذب
الامسي صدقه كما في شرح النونية للفاضل الجبالي واسرار الى
الاستدلال على وجود الصانع المتعال وعلى كونه محدث العالم
من غير الما فيه من الاحوال بوجود اربعة بامكانه الجواهر وحدونها
وامكانه الاعراض وحدونها الدليل الاول ما اشار اليه بقول
في رواية المذكورين ولا يحدرا لاجد من البالغين القادرين
على الاستدلال بقربنة التعديل في الجبريل بعد ذلك مدة الاستدلال

الاستدلال المفوض قدره الى الله تعالى كما قرأ بحال الله الواجب وجوده
ولذا وجب على الجبريل به وترك الاستدلال في قوله تعالى ولم نعمكم
ما نبتد كرفنه من ذكر وجادكم النذر من فانه النذر من باب العقل
والا نذر من باب السمع فهو الزام المحم عليه بالعقل والسمع
كما في تفسير الما يري ويعلم المستدل بفتح النظر في تلك المدة
بحرر العادة الا انه عليه كما هو المتبادر من سوق التعديل
في خلق السموات مشتملة على هذه الثواب والسموات
والارض مشتملة على هذه الصفات ويعلم الجاد بها على قدر
ومسكن واضاع وصفات مع امكانه غير ما ويجادا في الارض
من الحيوان والمعادية والنبات ورو والتغير والعدم عليها فنعلم
حدوثها لعدم خلقها من طريق التغير والعدم وكذا في خلق نفسه
وتغيره من الموجودات الممكنة ويعلم انها تحتاج في حدوثها الى
علية لا ينظر فيها لعدم بوجه في الوجود وما يستلزم بوجه في الوجود
بالنسبة اليه لا يكون عندها ولا جزاها والالزام الانقلاب فيكون
خارجا واجدا بالذات تعالى شانه وفيه اشاره الى انفقار
الموجودات الى المؤثر من حيث حدوثها كما ذهب اليه المتكلمون
والله انما يتصور الدليل في العلم بالخلق والحدوث ويكمل
كونه من حيث الامكان والحدوث جميعا كما اخبره محققوهم
على خلاف في كونه حدوثا في او شطر في العلية واليه يشير
الخلق الذي لا يتصور الا فيما امكن وتقدم الدليل عليه انه يعلم ولانه
السموات والارض وغيرهما من الموجودات على انه في الوجود واجبا
والالزام التخصيص الموجود في الممكن فيلزم انه لا يوجد شي لان الممكن
لا يستقل بالوجود في نفسه وهو ظاهر ولا في الخاوه لغيره لانه
الاجاد بعد الوجود والاولا وجودا لاجاد فلا موجود بذاته ولا بغيره
فثبت وجود الواجب تعالى وبذاته الوجودية فيها عينه على البطلان
الدور والتسلسل وليس براجع الى بعض اوله البطلان التسلسل
كما ظن اللغوي بين لزوم شي من الدليل وبين ابتداء عليه كما في حوائج

فانما الرواية في بعض النسخ
ولقد علمت ان الله تعالى
بالبصر لعدم تعلقه بالخلق

بجملته

في قوله تعالى

وانزل الربيل ما خور في قوله تعالى اولم ينظروا ان ملكوت السموات
 والارض من حيث وجع برك النظر والاستدلال بذلك كما انزل اليه
 في ثمانين آية كما في شرح المفاتيح وظاهر الكل الاستدلال بحجج
 الموجودات كلفايتها في مقام التصديق وظهوره وسموه
 المتكلمين بعلة حدوث على طريق الدليل الاتي اى الكون على
 للتصديق باحتياج الى رث قبل حدوثه كما في الموقف فلا ريب
 كون المقام مقام بيان العلة على طريق الدليل الاتي اى العلة في نفس الامر
 وانما انصاف الحوادث بالحدوث في نفس الامر متاخر بالذات
 عن انصافه بالوجود فيها وانصافه بالوجود متاخر عنه في احتياج
 فلا يكون انصافه بالحدوث على انصافه بالحاجة وذكر انصافه بالحدوث
 في حوائج المواقف كما في المتكلمين ارادوا ان الممكن محتاج لاجل حدوثه
 او لما فيه في ذاتها غير محتاجة وحاجتها لا مرزاند عليها وانما كانت
 كما في يقال هي في وقوع احد الطرفين المتساويين محتاجة الى علة
 قد ثبت بعضهم الى انه علة الحاجة هي الوقوع لانه متساويا في احتياجها
 وذهب الحكماء الى ان المتساوي علة وفيه اشعارات الاول
 وجوب النظر في معرفة الصانع تعالى واليه اشار بقوله ولا عند الاحزاب
 بخالفه لما يرى من خلق الى آخره حيث كان من الواجب متوقفا
 عليه ثبت ان اول مطلق الواجبات هو النظر والاستدلال
 بالمفصولات على وجود الصانع تعالى واختاره الاستدلال بواسطته
 ان من فوائد الثانية انه وجوب النظر والاستدلال على كل احد
 بحسب ما يتيسر له من الدليل دون الاذلة المشهورة للمتكلمين واليه
 اشار بسوق عبارة الدليل على طريق السلف الثانية انه
 معقول المعقولة بعد النظر على طريق حجة العادة الربية في الاحتياج
 عقبيه وخلق العلم به كما هو المشهور في المقام دون التوليد
 كما ذهب اليه معتزلة ودون الخاب كما ذهب اليه الفلاسفة
 كما في شرح المفاتيح الرابعة ان العلم الواحد يتعلق بالعلوم
 وانما كان العلم يتعلق بالروية بمعنى العلم بخلق السموات والارض

وضع رتبة في علم الارض
 والسموات في شرح الموقف
 سه

(Faint handwritten notes or bleed-through on the right margin of the right page)

والارض وخلق نفسه وغيره واختاره بعض الناس في مطلق
 نظر ما كان اوضح وراخلا في الاشياء لانه لو يتعلق بالعلم بالعلم
 بما هو غير متناهية اذ ليس له اول في مرتبة ووضوح هذا ظاهر
 وعند بعضهم لا يتعلق بالعلوم اذ كان له نظر بالانسان مستلزم اجتماع
 نظرين في حال واحدة وهو محال واجواب منع ذلك فانه يجوز
 ان يكون نظر واحد يودى الى علم بدينك المعلومين وانما يمنع
 ذلك اذا امتنع نعلق العلم الواحد بالعلومين وهو مصداق رتبة
 وعند القاضى وامام الحرمين لا يجوز نعلقه بالعلومين يجوز انفكاك
 احدهما عن الآخر والا لزم انفكاك الشئ عن نفسه وهو محال وجواب
 انها حالة الانفكاك يكونان معلومين بعلمين وفي حالة الانبياء
 يجوز ان يتعلق علم واحد بها ولا يلزم منه محال كما في شرح التهذيب
 والدليل الثاني ما اشار اليه فيمارواه الامام ابو بكر بن محمد الرزحاني
 في المناقب والفقه عطاء بن علي يجوز جاني في شرح الفقه البسيط
 وحافظ الدين الكوردي في المناقب الصغير والامام ابو محمد عبد الله
 الحارثي في النصف والامام محمد بن الدين المشقي في نشود كجانه وصارم الدين
 المصري في نظم كجانه قال في رواية ابي يوسف وكما يجبل العقل
 ويحكم بالاشياء في سفينة مشحونة بالاحمال احتوتها اى اى طفت
 بها من كل جهة فقال احتوش القوم بالصيد واحتوشوا في كفة البحر
 ومغلظة انواع مثل طرية يضرب بعضها بعضا ورياح مختلفة
 ترتب من كل جهة ان تحمى نفسها مستوية لا تميل الى طرف
 ولا تقف وقفة مع تضاد الرياح المختلفة وفي حال ان ليس
 احد يحركها ويقودها مستوية فكذا لك يستحيل في العقل
 قيام هذا العالم الموجود في السموات والارض وما فيها بنفسه
 مستملا قياضه على اختلاف احواله من تفاوت الليل والنهار
 وتفاوتها في الطول والقصر والنور والظلمة واختلاف في قبوله
 وتغير اموره والاعمال من تغير صفات الارض في الصور والالوان المختلفة
 والطبائع المتفاوتة وتغير الكون وتجدد الارض وحركات

التي تارة على وجه نفسه متضمنة لمناخ السهل والخصا بها
بالحوادث مع صحتها على الكمال التام لا جسام في جسمته من غير صانع
موجبه ولا يكون ممكنا ولا يحتاج الى موجد وهو الى آخره قد وراو
يتسلسل وكلها باطل لا متناهي لقدر النفس على انفسه ولو كان الموجد
المستقل كجملته الممكنات ليس بنفسها ولا جزءا منها لا دور فنتهي الى
خارج واجب بالذات حكيم متصرف بصفات الكمال متصرف
للافعال محدث للعالم وما اختلف فيه من الاحوال وتغير الاثار
حافظ عليهم بحفظه عن الاختلال والى ذلك يشير اطلاق اسمي الى
القيام بنفسه لتسموله القيام بالذات على نفسه او التسلسل
وتقرر اسمي الى الاول انه صرح العقل بحكم بانه ما لم يوجد لم يؤثر
فلو انما الشيء في مؤثره بلزم لقدره مؤثره المتقدم عليه وهو
محال واستدل بانه نسبة العلة الى المعلول بالوجوب ونسبة الينا
بالامكان فلا يجتمعان في الشيء بالنسبة الى امر معين فضلا عن نفسه
كما في الاربعين وتقرر اسمي الى الثاني ان الممكنات لو تسلسلت
لا الى نهاية لا تحتاج الى مجموع الى علة لا يجوز ان تكون نفسها او جزءا منها
لان المجموع يكون ممكنا لا افتقاره الى اجزائه فله سبب مغاير لا خارج عنه
اذا اراد ان لا يكون علة لنفسه ولا لعلله للذات فلا يكون علة مستقلة
للمجموع وينتهي الى الخارج وهو لا يكون ممكنا فيقطع واستدل
بانه نسبة التسلسل واجزاها الى الترتيب كمنها الى الترتيب
وهو في غير فعله شيء منها للعلية وينتهي التسلسل كما في شرح النونية
وهذه تنفي التسلسل فيها بفسطه الوجود مطلقا مجتمعة او لا كما قال
به المتكلمون وتقرر على طريقة الامكان ان هذه الممكنات موجودة
فلا بد لها من موجد اسمي الى وجود الممكنات في نفسها وفي غيرها
بل موجد في ذاته كان واجبا او شتمل عليه قد ان كانه ممكنا فلا بد
له من علة ويعود الكلام فيها فانه انتهى الى الواجب قد ان
والا وراو تسلسل وكلها باطل وانزل هذا البرهان الجليل
ما خوذ من مسكن الجسم تحليل على نيتنا وعليه السلام والتجسس حيث

حيث استدل قبل ان يجري عليه القلم كما قال ابو منصور وهو الصحيح كما في
النفس الكبرية بطور بعد ان لم يكن والا قول بعد الطلوع وانما العجز عن التفسير
مستغنى عما على سبيل الانكار او معضا بمن حاضرة في قوله بانه
في حذف اداة مشهورة قال لا احب الاقين اي لا اشته على الذي يتعاقب
عليه الاحوال وبعبارة التغير والذوال باستحقاق الربوبية ولا اعطيه المحنة
التي تحت الواجب لوجود الذي يستحيل عليه الزيادة والنقصان والذات
والانانية كما في التفسير وخصوصا لدليل ما خوذ من قوله تعالى ومن آياته ان
في البحر كالاعلام ان يشاء يسكن الريح فيظلمن بروكده على ظهره وقوله تعالى
صنع الله الذي اتقن كل شيء وقوله ولا يورد حفظها وهو على العظم
وقد اشارت الاوس الى الموجودات متفرقة الى الصانع تعالى
استدرك بقا من حيث يستعجب خدونها كافتقارها من حيث مكانها
الذي لا ينفك عنها في الموجودات ما جواهر يستحيل خلقها في الاكوان المتحددة
المتغيرة او اعراض متحدة بتعاقب الامثال متغيرة في زمانها في التعاقب
دائما عند المتكلمين كما اشار اليه البيضاوي والتشبيح عليهم في القول
بعلية الحدود بلزوم الاستغناء عن الصانع بقا كما ظن قسري
بل سافط بيرة واليه اشار بقوله محدث للعالم حافظ عليهم التماس
انه جزم العقل باستحالة جربانه سفينة محمولة على الاستواء بنفسها
مع لقادوم الامواج والرياح عالم مختلف فيه لا راد وجميع عليه العقلاء
وهو قد ربي بالنسبة الى ما في العالم من اختلاف الاحوال وتغير الامور
والاعمال فكيف يوجد ويقوم بنفسه في غير صانع واجب الوجود
والله اشار بجعله لنفسه نسبة الى العالم حادث وانما يدل
على خذونه بالزمانه وسبق العدم وجوه اشبه اليها ببقائه مستملا
على اختلاف احواله وتغير اموره واعماله اي عدم تخلوعه لا قول ان
الاجسام لا تخلوع في حوادث لانها لا تخلوع الا في قطع وهي حادثة
لما تفرغ من متناهي بقائها في الزمان ولانها لا تخلوع في الحركة والسكون
لان الجسم كونه في الحركة لا في كانه يسوق بكونه في ذلك كونه فكونه
والا فحركة او كل منهما حادث اما حركة فلا فتنها المسبوقية بالغير

سبغ لا يجمع فيه المتقدم المتأخر هو معنى كونه في معرض
الزوال قطعا وهو بنا في القدم واما السكون فلانه وجودي لكونه
من الاكوان واما الزوال لكون كل جسم في عالم كونه لا يتغير
انها متماثلة كونه على كل ما يجوز على الآخر كما في المقاصد واليه اشار باختلاف
احواله كونه كونه والسكون وتغير امور دواعيها من سائر الاعراض
التفاني انه لو وجد جسم قديم كانه في الازل اما متحركا او ساكنا وكل باطل
لانه ماهية كونه مسبوقة بالغير و ماهية لازمة عدم مسبوقة بالغير
فمتناقضتان و ماهية السكون كونه في اثنين في مكان واحد فهو يقتضي
المسبوقية بالغير المتناقضة لازمة كما في المحصل واليه اشار بقوله على اختلاف
احواله بمعنى عدم تحلوه عند الثالث انه العالم لو كان قد علم بالتحقق ان ثبوته
لانه لو احتاج كانه في حال البقاء ولا احتياج اليه فيها لان الاكاد جعل
الماهية ماهية فلما جعلت الاحتياج الى جعل حذو لانه في حال البقاء ان
افادة الوجود الذي كانه فحصل المحصل وغيره مع بقاء فادة ما
لا يحتاج اليه مع زواله فالوجود الذي كانه قد عدم فثبت انه لا يكون
قد ما ولا يشك في صفات الواجب شيئا فانها محتاج مع قدها لانها محتاج
الى الموجب بمعنى ما يغطي وجوده المستقلا ولا يحتمل تنفك لانه افعلى محتاج
الى الذات والقوم به لانها ليست غير الذات في الوجود الخارجي
ولا عنها في العقل فقولنا كل ممكن حادث مقيد بالمنفصل الواجب
كما في التعديل واليه اشار باستحالة القيام في غير صانع حكيم محدث للعالم
حافظ علم الزمان انما تعالى فاذر بمعنى مكنه من الفعل والترك
واليه اشار بقوله محدث للعالم لنبأ در حدوث الزمان واستلزامه
مسبوقية الفعل بالترك والعدم واصل الباب ان قدم الصانع
مع حدوث المصنوع لا يتصور الا في القادر لا متناهي الخلق فاذا
ثبت حدوث الكل وقيد الكل منه بلا وسط فظاهر والا فلا بد
من تفانيه بتعاقب حوادث لانها لا يمكن شروطا في صدق حوادث
عن الموجب القديم ونفي انه موجب الواجب قد ما يختار الاستدلال به
الحوادث كما في المقاصد واليه يشير نسبة الاحداث لجميع العالم

العالم اليه شيئا انما استغنى عن المفرد اشمل وهو المتبادر الى
اثبات قدرته الشاملة واختياره شيئا واليه يشير باختلاف احوال
العالم في الدليل وبيان انه اختلاف الاجسام بعوارضها ليس بحسبة
ولو ازمها لكونها مشتركة ولا عوارض ذاتيات واجسام لها نوع
اختصاص لا متناهي التسلسل فيتعين الفاعل المختار لانه نسبة الموجب
الى الكل على السواء السادسة اورد على جمهور الفلاسفة الذين ذهبوا
الى انه العالم اما مجردات او ماديات والمجردات منها ما هي قديمة
كالعقول والنفوس الفلكية ومنها ما هي حادثة كالنفوس البشرية
واما الماديات فالتفكيكات قديمة بموادها وصورها بحسبة والنوع
لا بالتخصيص وصورها النوعية بالحس على معنى انه مادة الغياض لا كج
عن صورة النوعية لفصلها لكن خصوصية النار والهوائية والمائية
او الارضية لا يلزم ان يكون قديمة فهذه الصور مشتركة في جنسها
دون ما فيها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود وتعاقب انواعه
ولهم لاثبات قدم العالم وجوه الوجه الاول وهو عدم تنهم العظمى
وعدم تنهم الوتقى انه جميع ما لا بد منه في الوجود الباري تعالى للعالم كانه
حاصلا في الازل كانه الاكاد حاصلا فيه فكانه وجود العالم الذي لا يتخلف
عن الاكاد وكذلك ان لو لم يحصل كانه حصوله بعد ما ان يتوقف
على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل وهو
خلاف المفروض ولا يتوقف فبذلك الرجاء بلامرجح لانه لو لم يتوقف
لجميع الامور المعيرة في الاكاد مشتركة بين الوقت الذي حصل فيه
الاكاد وبين ما قبله فوقع في ذلك الوقت وونه ما قبل رجاء
لا حد المتناهي من على الاخر وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الاكاد حاصلا
في الازل كانه بعضه حادثا قطعا فان لم يكن كونه حادثا في تامة مؤثر
لزم استغناء الحادث عن المؤثر وهو ضرورة الاستحالة وانه محتاج
فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في تحصيل حاصلا في الازل فيلزم قدم حوادث
اولا يكون بعضه حادث بالضرورة ونسقل الكلام النب و يلزم
التسلسل واجب عنه بوجوه الاول وهو المشهور بين القوم

وعليه لا غناء ولا كثر هو انما لا يتم ان جميع مالا بد منه في الجا وباري للعالم
انه كان حاصل في الازل كان اليا وحاصل فيه فوله لم اذا كان جميع مالا بد منه
حاصل في الازل ولم يتوقف التاثير على شرط حادث لازم من عدم حصول
الامر فيه الرجاء من غير مرجع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من جملة مالا بد منه
الارادة التي من شأنها التخصيص والتجميع مني شاء الفاعل من غير خضاج
الى تخصص و مرجع من خارج واما اذا كان من جملة مالا بد منه لارادة فالا لازم
ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجع من خارج وبتحليله فتبين ان
تفصيله في فصل الارادة الثاني ما ذكره المحقق في المطبوع وهو
انه يقال كذا ان جميع مالا بد منه للباري في الجا والعالم حاصل في الازل
من غير ان يتوقف الجا وعلية امر حادث فوله لم يكن العالم ازل
لزم الرجاء بلا مرجع ثم لانه لا وقت محقق قبل العالم حتى يطلب حدوثه
في وقت مرجع بل الزمان هناك وهمي محض لا وجود له الا مع اول وجود
العالم ولانما يلزم بين اجزائه الوهمية لا يجوز التوهم كالمكان خارج العالم
فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكان الذي وقع فيه كذا كذا لا يقال
لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه لا يقال هذا انما يدل
على انه لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل حدوث
الزمان هناك لانه الاوقات التي بعده فاختصاص حدوث
هذه الوقت دون ماعداه من الاوقات التي بعده ترجح بلا مرجع
لاننا نقول حدوث الزمان انما هو مع حدوث العالم لانه متحرك حركته
الفلك لا عظم قدر وجه لطلب وجه الترجيح لا اختصاص حدوث العالم
بوجه منه دون آخر الا بتصور تقدم بعض اجزائه على حدوث العالم
حين يقال لم حدث العالم في اجزاء الاول منه دون الثاني والثالث
الثالث هو التخصيص بالحادث البومرا لا شبهة في وجوده مع جريانه
الذي يسل فيه بعينه اذ يقال جميع مالا بد منه في الجا وانه كان حاصل
في الازل كان الجا وازليا فكان وجود الحادث البومرا ازلما لا يختلف
الوجود في الجا وانه لو لم يكن الجا وازليا لكان حصوله بعدة امانا يتوقف
على شرط حادث وهو خلاف المفروض ولا يتوقف فيلزم الرجاء

الرجاء بلا مرجع وان لم يكن جميع مالا بد منه في الجا واصل في الازل
كان بعضه حادثا فطعا فانه لم ينج ذلك البعض الحادث الى تاثير مؤثر
لزم استغناء الحادث عن المؤثر وانه احتاج في امانا يكون جميع مالا بد
منه في تفصيل حاصل في الازل فيلزم قدم الحادث ولا يكون في بعضه
حادثا وتنفصل الكلام اليه ويلزم التسلسل فتوضح هذا الدليل لزم ان يكون
الحادث البومرا قدما لوجه الثاني انه العالم لو كان حادثا لكان الصانع
مختارا والى باطل ما الملازمة فواضح لانه الموجب لا يتخلف عنه
امر واما يلزم الترجع بلا مرجع والتسلسل لما وقع في الوجه الاول واما التناقض
الثاني فلان الصانع لو كان مختارا فدل على انه يكون وجود العالم اولا
في نفسه من عدمه اولا فانه لم يكن فلا يخلو من ان يكون الصانع مختارا اليه
في ذاته او صفاته اولا والا اول بين الفساد وكذا الثاني لانه مالا يكون
اولي في نفسه ولا مختارا اليه كان فعله عبثا وهو على حكمه القادر الغني
محال وانه كان وجوده اولا من عدمه فلا يخلو من ان يكون اولى مطلقا
او يجب تلك المحالة فانه كان الاول كان تركه من الازل الى حين حدوثه
مقتضيا لا حتميا او العيب كما مر والثاني في محال اذ لا يتم في عدم
العرف والتاثير المحض فانه قلت لم لا يجوز ان يكون الزمان قد خلقه الله تعالى
قبل العالم وبصور وجود العالم اولا في حين قلت حينئذ يعود الكلام
بعينه في خلق الزمان واجيب باننا لا نعلم ان مالا يكون اولا ولا مختارا اليه
لا يجوز عليه المختار اذ المختار له تجوز ان يفعل المخرج لا سيما المساوي
ولكن سلمنا ذلك لكن لا يثبت في ذلك في الترك لانه ترك الشيء
وانه كان فعلا اولا لا يكون عبثا بل العيب انما يكون بالنسبة الى الفعل
لمصادمته لارادة والقصد والتاثير وانه الترك كما في الصيغ
الوجه الثالث امكان وجود العالم لا اول له واما لزم الانقلاب
من الامتناع الذي الى الامكان الذي وهو برقع الامانة عن البديهة
لجوازها في الزمان واستحالة المستحيل وكذا امكان تاثيره تعالى في العالم
لاول له واما لزم الانقلاب المذكور فيجب ان يكون بامكان وجود العالم
في الازل وهو مبطل لدلائل على امتناع وجوده في الازل واجيب

يمنع استلزام ازلية المكانة المكانية الازلية فقولهم مكانة وجود العالم
 في الازل انه اريد به انه وجوده في الازل ممكن على انه يكون قولهم في الازل
 متعلقا بالوجود فهو ممنوع لجواز انه يكون وجوده في الازل محتججا
 وانه اريد به انه مكانة وجوده في الجملة مستمرة في الازل على انه يكون قولهم
 في الازل متعلقا بالمكانة فمسلّم ولا يلزم منه انه يكون وجوده العالم
 في الازل فكلنا لجواز استحالة الوجود الازلي مع كونه متصفا في الازل
 بالمكانة الوجودية فيما لا يزال وهذا ما بينه جمهور المحققين باننا اذا قلنا
 مكانة ازل في الازل ظرف للمكانة قبله لم يكن ذلك الشيء
 متصفا بالمكانة انصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الانصاف
 وهذا ثابت للعالم قبل وجوده واذا قلنا ازلية مكانة فالازل
 في المعنى ظرف لوجوده في وجوده المستمر الغير مسبوق بعدم
 ممكن وطى المعلوم انه الاول لا يستلزم الثاني لجواز انه يكون وجوده في
 في الجملة فكلنا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار فكلنا اصل
 بل محتججا ولا يلزم من هذا انه يكون ذلك الشيء في المنعقات لانه
 المنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجوه الوجود ولم ير من التعريف هذا
 وادعى الاستلزام بينهما وقال في اثباته انه مكانة الشيء اذا كانت
 مستمرة في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء
 من اجزاء الازل فيكون عدم منعه او استمراره في جميع تلك الاجزاء
 فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من انصاف الوجود في شيء منها
 بل جاز انصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل معا انصافا وجودا انصافا
 به في كل منها معا هو مكانة انصاف الوجود المستمرة في جميع اجزاء الازل
 بالنظر الى ذاته فازلية المكانة مستلزمية لامكانة الازلية واجيب
 عنه بوجهين الاول انه مقدمات دليله مستمرة الى قوله لم يمنع من انصاف
 بالوجود في شيء منها لانه اما ان يتعلق بعدم المنع على معنى انه لا يمنع
 في شيء من اجزاء الازل من الوجود ولو فيما لا يزال فهو بعينه ازلية المكانة
 ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو مكانة الازلية واما
 انه يتعلق بالوجود على معنى انه لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل

الازل فهو بعينه مكانة الازلية والنزاع فيه فيكونه معصا وانه على المقصود
 كما حقه الاستناد ابن القصد الثاني انه مكانة الشيء ليس معناه جواز انصاف
 بجميع احوال الوجود بل معناه جواز انصافه بوجوه ما في الجملة فيكون في مكانة
 الشيء جواز انصافه بالوجود الواقع في زمانه متناه فالازل لم يكن مكانة
 الشيء مستمرة اذ لا هو انه لا يكون ذلك الشيء في ذاته مانعا في كل من اجزاء
 الازل من قبول الوجود الواقع في زمانه متناه فيكون عدم المنع غير مقبول
 الوجود الواقع في زمانه متناه مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا يلزم انه
 يلزم من ذلك انه لا يكون مانعا من قبول الوجود المستمر الواقع في جميع
 اجزاء الازل فانه هذا اللزوم ليس بضروري ولا قام عليه البرهان بل اللازم
 هو جواز الانصاف في جميع الاجزاء معا كما في التماثل والبرهان الثالث
 ما اشار اليه فيمار وادى الامام ابو شكور السالمى في التمهيد وجمال الدين
 الكمازورى في سير المفكرات عن الامام انه قال في الرواية المروية
 وكذا خروج الجنين الولد المسكين الخلفه من بطن امه طاب
 بصورة حسنة من استواء القامة وتناسب الاعضاء وعندنا
 التخطيط المقدارية والادوية المتلائمة والاتقاف والاحكام البالغ
 اقصى لغاية والحكم والمصالح البالغة فيما في حكمة الالف والتوضيح
 لحسن الصورة لكونه اذ دخل في الدلالة ليس من ثابته في السببات
 العديمة الشعور ولا من طبع من القوى البسيطة او المكنة العديمة
 الشعور بالضرورة واليه اشار بعدم التوضيح للاستدلال بالحالة
 الى الضرورة بل من تقدير صانع واجب الوجود متضمن للافعال
 فانه الصانع حاد الفاعل كما في المفردات والتقدير بمعنى
 التحصيل الذي هو نتيجة الارادة او نتيجة الحكمة كما في التقدير وغيره
 حكيم عالم بالاشياء على ما هي عليه بالافعال على ما ينبغي فان
 الحكمة هي العلم بتقريب الامور مع كون الفاعل كجست ليعمل كما ينبغي
 كما في التقدير ولو لم يكن من تقدير واجب الوجود بل من ممكن
 لا حجاج الى مؤثره بلزم الدور والتسلسل او الانتهاء الى مؤثر
 واجب الوجود صانع حكيم ولا دلالة باطلانه لما مر فتعين الثالث

في كل جزء بدلا ولا يلزم منه
 جواز الانصاف صح

وهو المطلوب وتقرره على طريقة المكانة انما اختصاص كل واحد
من الاجسام بصفة معينة وصورة معينة المشخصة بالحكام الى الغاية
لا بد وان يكون في الحائزات ولا بد للمحيز من مرجح فانه كان واجبا حكما
فذلك المطلوب وان كان ملكا كنج وطلع احتاج الى مؤثر فلا بد ان يتنا
الى الواجب الحكيم والالزام له وراؤا التسلسل وكلها باطل لما مر كما
في الاربعين واصل الدليل ما خود من قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام
كيف يشاء حيث دل برأيه في معرض الاستدلال على انه يعلم على
ضروريته وبسند يعل عليه غيره كما في شرح المواقف وفيه اشارات
الاولى الى الرد على المجتهدين والطبيين بسند بات من تأمل
في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة من الاتقان والاحكام
اقصى الغاية وكان راجعا الى فطنة ولم يعم بصيرة التقدير علم الضرورة
انها لا يمكن ان تستند الى اشارات العدمية الشعور والقوى البسيطة
والمرئية العدمية الشعور لا سيما ما يحدث في الحيوانات من القصور
والاستكمال والتخطيط المقدارية والاضاع المتداخلة في الرحم وما يفتش
فيه من الصور النوعية والقوى النابتة لها على تلك المادة المنشأ بها الاجزاء
وما برأى فيها من حكم ومصالح قد تجرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها
العقول ولا فهمها مما قد يقع الموقوف منها في كتب منافع الاعضاء
واشكالها ومقاديرها وادواتها خمسة آلاف وعالم يعلم منها اكثر
ما علم كما في المواقف واول التقدير الكبير للرازي الفارسي انه
استدل على الفين بمقتضى الضرورة سيما الاستدلال بالذوران
في انه لا ينفك العلة والمدار قد يكون دائرا سيما في المضامين خبلم
ما ذكرناه ان يكون كل منهما على نحر وهو باطل قطعا وقد يختلف
في التوازيين فانه احداهما قد يكون في غاية السعادة والاخر في غاية الشدة
والمتفاوتات درجات واحدة بينهما في وقت الولادة وانه لا يوجد التغير
في الاحكام التي في ولا يعلم كونه اجتماع الماد والارض والهواء والنار
سببا لتكوين الحيوان منها ومن لا يجوز ان يكون كونه في حال اجتماعها لانها
بل خلق استدا به من العدم في تلك الحالة باجاء العادة كالمثل القطع

القطعة كما في شرح المقاصد انما لا يمكن ان يكون على شكل
لنصفه فانه الشكل في الصورة احاطة حد واحد والاشياء بالتعرض
للصورة في اثنين لعدم القائل بالفصل الرابع انما لا يحتم
تماثل الاجزاء واختلافها بحسب الاعراض والاشياء بالتعرض
للصورة في المقام الواحد انه يستند اختلاف الاعراض الى قدرة
المتحيز عنه كما في المقاصد والاشياء بقوله بل في تقدير صانع حكيم
فلا حاجة الى جعل بعض الاعراض داخل في حقيقة الجسم كما ظن مخلصا
لاستزاده بجدة الاجسام ضرورة انتفاء الكل بالتحقق الجزاء الذي
هو حمله من الاعراض الغير لياقته ولا الى منع تماثل الجواهر والقول باختلافها
به وانها لكونه جديلا لا تخفيفا للذهب كما في شرح المقاصد والدليل الرابع
ما اشار اليه فيمار واد الامام عبد الله الحارثي في الكشف والفقهاء عطاء
بجواز جانه في شرح الفقه البسيط وحافظ الدين الكردي في النقيب الصوري
وصارم الدين المصري في نظم الجواهر عم ابو يوسف عم الامام انه قال في العالم
اي ما يعلم به الصانع وصفاته وبسند يعل به في هذه احواله لا شك
انه بتغيره اي يحصل فيه التغير والانتقال في حال بعد من الماكولة الاربعة
وسائر الاعراض المتغايرة الى حال الوجود فيه والتغير يحدث فيه لا بد له
من متغير مؤثر فيه بالضرورة فدل تغيره المتأثر فيه على وجود متغير له
غالب على امره قائم بنفسه وانا يكون موجوده اول بالحياد منه
هو الصانع الذي يوجد من كتم العدم ويقيم ونور على طريقة المكانة
ان العالم بسببه حقيقة الوجود والعدم على السوية وكل ما كان
كذلك لم يكن وجوده راجحا على عدمه الا لم يرجح وهو لا بد وان يكون موجودا
فانه كان ملكا عاد الكلام فيه ولزم الدور والتسلسل وكلها باطل لما مر
فثبت لانها الى مرجح واجب الوجود لذاته كما في الاربعين واصل الدليل
ما خود من قوله تعالى الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة
ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة الخلق بالاشياء وهو العلم القديم
وقوله وانه غالب على امره وفيه اشارات الاول الى العالم لا يخلو
من حصول التغير فيه فانه لا يجوز ان يكون المشروط بها قباة ما في النور

كلها صاحب المواقف
مسلمه

فلنغير مثالا فنحتاج العالم في بقائه الى المؤثر المتغير والمادة كان على
 الاحتياج الى حدوث كذا واليه اشار باطلاق التغير في حال الى حال
 الثاني اننا لا نرى الاوضاع المتعاقبة لا تبقى زمانين واليه اشار
 باطلاق التغير في الزمان فيسئل التغير في الزمانين وقد ذهب جمهور المشايخ
 الى عدم بقاء الاوضاع مطلقا واستدلوا عليه بوجوده الاول انه مفهوم
 ينشئ عن ذلك الثاني انه مستلزم قيام عين البقاء به الثالث
 انه مستلزم امتناع زواله اصله انه ما بنفسه فيمتنع او يزول بشرط
 فينسل وبطريقه ضد نفسه وراوينا على فيصير الشيء المحض اثرا
 والكل ضعيف كما في التهذيب واختر في شرح المقاصد عدم تحدد
 الالوان والاشكال والملكات والادراكات وقال الحق في العلم
 ببقائها بمنزلة العلم بغيره وري ببقاء الاجسام من غير تفرقه والى هذا
 يشير تقسيم التغير كونه في حال الى حال فبقية تضييق للتغير بالاعراض
 المتعاقبة وانه الامور المذكورة الثالث انه انما يصانع لتكا
 واحد غالب على امره كما دل برهانه التامع والوجوب واليه اشار
 بقوله على وجوده من غير له غالب هو الصانع مشير الى برهانه التامع
 المشار اليه في قوله تعالى وما كان معه من آله اذ ذهب كل له بما خلق
 ولعل بعضهم على بعض وفي قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفقدنا
 وتقرر بوجوده الاول انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لانه
 تكونها اما بجموع القدرتين او بكل منهما او باحد هما والكل باطل
 اما الاول فلا بد من شأن الاله كمال القدرة واما الاخران فلا بد من اجتماع
 العلتين لتامين على معلول واحد والعجز المتنافي للوجوه ولا يمكن
 التوارد والاتفاق على الاحكام والاشراك مع القدرة بالاستقلال
 لانه تعلق ارادة كل واحد في ذاته كافي لزم المحذور الاول والاراد
 الثاني واليه اشار بقوله من غير له غالب الثاني انه لا الهة لو تعددت
 فانه توافق في المراتب بالاستعداد ونظارت على القدرة واطراد كل
 منها قدرة الاخر لا استواء الكل به وانه المرجح فلا يوجد لمراد وانما في لفت
 فيه نفاذت عنه واليه اشار بقوله غالب هو الصانع الثالث انها

انها لو تعددت لكافة العالم محتاجا الى كل منها واستغنيا عنها لكونها
 مسببا من مستغنيين له واللازم باطل بالضرورة واليه اشار بذلك
 ايضا والمستفاد من اشارات الايات البرهانية القطعية
 والملازمات العقلية ارشاد الافهام الذكينة وفي عبارتها الدلائل
 الالزامية والملازمات العادية ارشاد الافهام العامية وهو
 مراد من قال بالافقائية وفيه تعرض في البيان للاجماع والاستقواء
 فلا وجه للتشكيك كما ظن واما برهانه الوجوب فينبغي وجوده الاول
 انه الواجب لذاته بسبب ان يكون محمولا على اثنين لانه انما يكون
 ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما وعرضيا لآخر فانه كان
 ذاتيا لهما فالتخصيصية التي بهما تمت زكلا واحدا لا يكونا فالا
 في الوجوب الذي هو المعنى المشترك والاول امتياز فهو خارج
 فيصنف الى المعنى المشترك فانه كان في كل واحد منهما كان كل واحد
 منهما ممكنا في حيث هو موجود وممتزا عن الآخر فانه كان في احدهما
 فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فهو ممكن في ذاته لا يكون
 واجبا كما في نقد المحقق الثاني انه لو تعدد كان واجب وتعين
 فتعين هذا انه كان نفس الواجب في حيث هو ولا لازالة كان واحد
 والنقد برانه متعدد بهذا حلف وان لم يكن صحيحا فكذلك لانه
 فلا بد من شيء آخر لوجوب اتصاله به فانه كان متفصلا يلزم الاحتياج
 الى التفصيل والامكان وان كان متصلا فانه كان لازما للواجب يلزم
 التعيين في حيث هو واجب والنقد برانه ليس يلزم بهذا حلف
 وان لم يكن عاد الكلام وصح التفكير عنه فلا بد من شيء آخر فينتهي اليه
 او يتسلسل كما في الصلح الثالث انه لو تعدد الواجب لا يمنع
 اشتراكهما في الحقيقة لانه التعيين لا يكون على حقيقة الواجب
 ولا معلولا لانه حقيقة الواجب مشتركة وهي على التعيين ضرورة
 اكمل وجود حقيقة الواجب بوجود ذلك التعيين فيكون واحد
 على تقدير وجوده الهين وهو محال ولا يكون التعيين معلولا للتفصيل
 ولا في جرد الحقيقة للتلازم كيب كما في التقدير وهي مقيدة بكونه الوجوب

القول بانها على صاحب المقاصد والتشكيك عليه
 لعبد اللطيف المكرمان والمتميز للاجماع والتشكيك
 الثاني في البقاء والتشكيك عليه لعدم
 لمقام البرهانه العقلية ابن الكمال
 لعدم فرقها بين المقامين
 مسته

المشترك نوعا وان كان نفس الحقيقة في التحقق فلو تعدد الواجب
 لمتزعم الاستدراك النوعي في تمام تلك الماهية كما في شرح المواقف
 وآثاره يمكن واجبا بذلك الوجوب والتقدير انه واجب بذلك
 واستدراك الترتيب ومن التميز ان كان داخلية فلا بد ما قيل ان
 الدليل مبني على كون مفهوم الوجوب طبيعة نوعية وهو مفهوم
 لجواز ان يكون الوجوبات مختلفة التحقق ومتركة في مفهوم عارض
 لها فجواز ان يكون الوجوبات نفس ماهيات الواجب بالارزوم تركب
 اذ لا اشتراك بينهما في حقيقة الوجوب بل في عارضها وقد تقرر
 ان الاشتراك في العارض لا يوجب التركيب في الذات والهوية
 ولا يلزم ايضا ان يمنع التعدد لانه وجوب كل واجب نفسا هبته
 ومقتضى التعيين الخاص لانه اقتضاء احدى الحقيقة التي لفتين
 المشتركة في عارض التعيين الخاص لا يستلزم اقتضاء الاخرى باه
 ومبني على كون الوجوب وجودا بالتحقق كونه نفس الماهية ولا محال
 لانه اعتباري وبتن المقام تبينها على ضرورة دلالة الوجود المحل
 وجودا لحدث بقوله فيه كوجود بناء مستند اي حكم في عهدة
 بعد ان لم يكن فيها مادة وصورة كما دل الاطلاق على وجوده
 بناء بالضرورة وفيه اشارات اولي انه الوجود عين الموجود بمعنى
 انه ليس لكل منهما هوية متميزة عن الآخر وفي المواقف هو الحق والآ
 لكان للماهية مع قطع النظر عن الوجود هوية فكان لها قبل الوجود
 وجود وهو معنى كلام الاشعري ونحوي دليله واليه اشار بقوله
 كوجود بناء المح فانه الدال ضرورة هو الموجود والهوية فالوجود
 ليس زائدا على الذات في الواجب والمكنات عند الما ترديته
 واختار الاشعري قال في التعدد الوجود والتحقيق كونه المفهوم
 حقيقة مخصوصة خارجا فهو عين الماهية عندنا بمعنى انه الوجود هو
 عين كون الشيء ماهية وعند الاشعري هو زائد في الواجب
 والممكن مشترك توطئا وذكر في شرح المعاني ان الوجود
 قد يراد به الذات فعلى هذا يكون نفس الماهية وقد يراد به الكون

فت
 قال المولى خواجه زاده
 وفي حواشي المواقف

يكون فعلى هذا يكون غير ما جعل لخلق لقطبا وليس كذلك بل هو
 بحث معنوي مطلوب بالبرهان فالخلاف في انه الوجود بمعنى الكون هو
 نفس كونه الذات ذاتا او عرض قائم بالذات بعد كونه الذات ذاتا
 لثبات الوجود والعين ليس في الاء من النسبة كما قيل ان الكون في الاعيان
 اذ لا يراد النظر فيه ولا المعية فلو كان زائدا كان عرضا موجودا قبله
 سبق وجوده وحله وقيام الوجود بالمعدوم ولهم على زيارته واستدراكه
 العلم باجدهما مع اجمل الاخر وقسمه الموجود الى الواجب والممكن واما
 اذا نظرنا الى مفهوم الكون نجد مشتركا واجبا بانه اذا علم انه
 موجود وجودا تاما علم انه تحقق حقيقة تام مع اجمل خصوصية كل الشبهة
 لفظي كانه للقسمة كما يقال العين ما علوية او سفلية ومفهوم حقيقة
 الحقيقة مفهوم الكون فلو جعلت هذه الشبهة معنوية جعلت
 شبهة العين كذا اذا المراد ما يقال العين وانه ينقض بالماهية
 والتشخص في انجزمها ونزود في خصوصيات الماهية ونقسمها
 الى خصوصيات وكذا الحال في الشخص فليزعم كونه الماهية والتشخص
 مشتركين وهو باطل لانه الماهية متي لفة الحقائق والتشخصات متميزة
 وفي المواقف التحقيق انه ان اراد مجرد الاشتراك فيها ايضا عارضيات
 مشتركة وانه ان اراد التماثل في الوجود فلا يلزم والنقض بها واراد ذكر
 في التجزئة زيارته وقيامه بالماهية في العقل فقط فعلى هذا في الخارج
 هو عينها فبشي النزاع في انه الماهية موجودة في الذهن ولا كما في الموقف
 وما عارض عليه في المقاصد انه لا يتفرع على الوجود الذهني سوى ان
 للمثبت انه يقول زائد في العقل وعلى النافي انه يقول العقل في العقل
 وليس في النافي اشتراك المعنوي كما في سائر المفاهيم الكلية
 سماء المنفعة فانه العقل عندهم لا يقتضي الثبوت ولهذا حجت كونه محموز
 منهم على انه مشترك معنى زائدا وهذا فقد عرفت انه فاعه وفي لفظه
 من الهمات المواقف ان اشباه العارض لبعوض من حيث لكنه في الشبه
 منها فلو لم الوجود مشترك لانا نجزم به ونزود في خصوصيات فنقول
 المحذور به هو مفهوم الوجود لا ما صدق عليه والنزاع فيه ومنها قولهم

الثاني والثالث فيقع على وسطها وطرفها على وسط الثاني والثالث
ولزم انفسهما وجوابه لم يجوز ان يقع على نفس المتصل والرابع ان يقع
على طرفي طوقه عظيم وصغيره فاقطع العظم جزءا فانه قطع الصغير
وكانت الحركة مع ان حركة العظم اسرع وان قطع اقل لزم انقسام
الحركة وان لم يتحرك شيئا لزم تفكك الرمي والمشاكلة كذا وجوابه
لاستلزامه ان يمكن ان يتحرك جزءا او كذا كذا مستدعي امتدادا ولا امتدادا
واجب المنسبون بوجوده في الاول لو لم يكن شيئا في الحركة في حال ما كانت
الحركة متحركة وان كان لم يكن منقسما والا لما كان عامرا والحركة منطبقة
على المسافة فيلزم وجود الحركة وجوابه ان النسبة الوهمية لا توجب كونه
غير عامر وعدم الفكرة لا توجب وجود الحركة وان في اذا وضعنا كرة
على سطح مستو فوضع الملاقاة في الكرة غير منقسم والا لما كان على سطح مستو
لا تطبقه على سطح مستو فيكون الكرة مغلقة واذا كان موضع الملاقاة
غير منقسم فقد وجد الحركة في اذا ادرنا الكرة على السطح زالت تلك الملاقاة
وحصلت نقطة اخرى متصلة بها حصل جزءا اخر وعلى يد تدويرها
وحصلت دائرة على ظهر الكرة لزم مركز الدائرة في اجزاء لا يتجزئ
واذا كان الخط مركزا في اجزاء لا يتجزئ كان السطح مركزا في خطوط وانقسم
في سطوح ويزم تركب الكل في اجزاء لا يتجزئ فانه قلت لا يسلم
امكان الكرة والسطح ولا يسلم ان ليس بين كل نقطتين خط قلت
الكرة ما يقسمه طبقه البسط فكيف يكون متعدي والسطح المستوي
فكمن لانه تحسونه للزاوية فلا بد من سطح صغير ملس والا ذهبت الزوايا
الى غير النهاية لا يقال امكانها لا يوجب الا امكانها لجزءا وانتم في بيان
تحقيقه لا تقول لما وجب تركب المفاويز في اجزاء لا يتجزئ على تقدير
وقوع هذا المكن وجب ان يكون في نفس الامر كذلك والا لما كان المكن
مستلزما لا نقلا بانه هو مستلزم وليس بواجب واجبا هذا محال او لقول
المدي حينا بطلان في حكمه وجواز اجزاء مفيد لهذا الغرض وليس بين
كل نقطتين خط لانه الملاقاة آتية فبين آتية الملاقاة الاولى وان
الملاقاة الثانية بمنع ان يكون زمانه والا لما كانت الكرة في ذلك الزمان

الزمان اما في الملاقاة الاولى او في الملاقاة الثانية او في ملاقاة اخرى
ولا يكون ملاقاة لشيء والا قسم باسرها باطله ان الكرة على النفاذ والثلثة
الاول يلزم ان لا يكون بين الملاقاةين وعلى الرابع يلزم ان يكون متفصل
عن السطح وهو خلاف المقدر واذ لم يكن بين الاثنين زمانه تنالي
الاناءات ويلزم منه تنالي النفاذ لكون الزمانه وان الحركة والمسافة
متطابقة الثالث اذا تحرك خط بطرفه على خط او سطح حتى ينتهي
الى اخره ماسطرفه كمنه فخطوطه نقطة فخط المتحرك عليه مركب
في نقطة متناهيه ويلزم تركب الجسم من اجزاء لا يتجزئ والرابع النقطة
شيء ذو وضع غير منقسم فانه كانت مستقلة بذاتها في الحركة والركن
محمدا غير منقسم والا لزم انقسام محال بانقسام محل فيلزم انجزءه فانه
قلت وجود النقطة ذهني قلت النقطة طرف الخط الموجود بالفعل
وطرف الموجود بالفعل موجود بالفعل وفيه بحث لانه محل النقطة
انما هو خط اذ في طرفه وحشته لا يلزم اجزاء وان لم يكن في اجزاء
الجسم مركبا في اجزاء غير متناهية وحشته لما يمكن قطعه في زمان
متناهية ولما لم يتجزئ السبع البطل فانه قلت هذا انما يلزم ان لو كان
الاجزاء موجودة بالفعل لكنها بالقوة قلت اذا كانت الانقسامات
ممكنة الى غير النهاية كانت الانقسام حاصلة بالفعل الى غير النهاية
لانه انقسام الشيء انما يمكن اذا كان احد نصفيه مغايرا للآخر
في نفس الامر لو لم يكن كذلك لما امكن الانقسام وذا ثبت
المغايرة في نفس الامر ثبت التعدد في نفس الامر ولزم كونها
حاصلة بالفعل ونقول طرف الخط المتحرك على الجسم بلقي ابدأ
في المتحرك عليه شيئا غير بالقيمه قبل وذا ثبت المغايرة ثبت
التعدد وكما مر ثم قال هذا تقرير قول الفريفيين مع سبيل
والحق وجود اجزاء وذلك لانه لا يخلو من انه ينتهي التجزئة الى جزء
ليس له امتداد في شيء من اجزائها اصلا ولا فانه ينتهي في جزء
لانه حشته لا يمكنه الانقسام وان لم ينته بل يوجد لكل جزء من الاجزاء
الغير المتناهية امتداد ولا شك ان انقسام الامتداد والغير المتناهية

بوجوب امتداد انبساطه فليدرك ان يكون مفقداً الجسم الصغير من شأنه وهذا حال
 فان قلت سمي انبساطه لا ينقسم بالفتك والقطع لكن لم قلت انه
 لا ينقسم بالفض والنوع قدت فرض انفسه ولو هو في السلسله
 امتداد في نفس الامر كاذب فلا علة به وهذا برهان بدعي ثم اشار
 الى ان كفاية الامانة الاجمال في الخروج عن عمدة التكليف فيها لخطاها
 وشيخه والتفصيل فيها لاحتياط التفصيل فكيف في الاجمال التفتت في جميع ما
 علم بالضرورة محكي الرسول به اي يعلم كل احد كونه من الله بن لا شئنا به
 من غير اقتضار الى الاستدلال كوحدة الصانع وعلمه وجوب الصلوة
 وحرمة الخمر ولو لم يصدق بواجده منها عند التفصيل كان كافراً بالاتفاق
 كما في شرح المقاصد وغيره وقال في الفقه الاكبر واذا اشكل اي
 النفس ستغارة كالاشباه من الشبه كما في المفردات على الانسان
 المصدق باجاء به الرسول اجمالاً شئ لا حظه مخصوصه فما علم
 بالضرورة كونه من الله بن فمن قائل علم التوحيد كشمول علمه تعالى
 للكلية والجزئيات وحدوث العالم وحشر ما في من الاجساد فكم مؤمن
 لم يعرف معنى تجارته والقد يم اصلاً ولم يحط بما له حدث حشر الاجساد
 لكن اذا لحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافراً كما في شرح المقاصد وشار
 اليه بالذائق وفيه اشارات الاول الى مقيد بالضرورة والذاتية
 والذاتية انما التوحيد الذي هو مبناه وفتح عنه في فصل خلق الاعمال
 بالنقص لعدم الكفار في غير الضرورات بالتردد والاكثار وقد مر
 فتابطه الثاني بينه وبين عدم الكفار في الاكثار والتوقف
 في علم الحكم لعدم الكفار لم تكن الا جهاداً واجماً واليه اشار بالتصديق
 الثاني ما قد اشار به الى الشبهة الثانية فانه ينبغي له وجب عليه
 ان يعتقد ويعتقد على الاجمال في حال من غير ايمان ما هو الصواب
 المحمود وجب مقتضى الشريعة والعقل في ذلك الشئ المحمود بخصوصه وان
 عند الله اي علمه وحكمه بان يقول مثلاً اني ما اراد الله منه فهو حق
 واقع فانه قد كلفه ان يجهد عالمه بدقائق علم التوحيد فيسأله
 وفيه اشارات الاول الى تفصيل مسائل علم التوحيد مطلقاً فترش

فرض على سبيل الكفاية كما في الثاني انبساطه ووجه عالمه ينبغي ان يسأل
 ما يحتاج الى السؤال انما وجهه كما دل الاطلاق بحذف المفعول الثاني
 لا خذ من قوله تعالى سئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولا بسعة ولا خول
 ثالثة الطلث اذا كان المراجعة الى العالم بدقائقه ولا بعدد ما يتوقف فيه
 اي فيما اشكل عليه من الضرورات لانه التوقف وعدم القول بواحد معين
 من الطرفين فيما يجب اعتقاده كالانكار وبكفره وتوقف ولم يعتقد اجالا
 انما اراد الله منه حق لعدم العذر في الجهل بالضرورات الدينية فلا يتناول
 التوقف في غير ما كان ظناً كالوقوف في قدم الكلام وكونه من الله بن في
 كما نسب الى الله بن الذي يقول بالمشق عليه وهو ان كلام الله يتوقف
 في الخلف فيه وهو ان مخلوق او غير مخلوق منته له وكيف لا ولو اطلق
 لزم الكفار المنكرين كذا لك من المعنوية والتجارية بالطريق الاكبر وقد بين
 بجمهورية خلافه ونقص عليه الامام في مواضع من كتابه **الباب الثاني**
 في بيان صفاته الذاتية المنسوبة الى ذات الصانع المفعول ما قد مر
 بهما من غير قيام معنى به كالصفات السلبية ولذا قد خفض النفوت مثل كونه
 واحداً خيراً والبس في جهة ولا حيزه وكالاتها فيات مثل كونه الاول والاخر
 والقبض والبسط او بالانصاف بها لقيام معنى به الصفات السلبية
 كالعلم والقدرة والارادة والكلام كما في شرح المقاصد والصفات
 وما يرجع اليها اي الصفات الذاتية فانصفت ذات الصانع في الصفات
 المنسوبة اليه تعتقد مع التنزيه عن ارادة ما يوجبهم ظهورها في الكيفيات
 كالبدن والوجه والنفس والعين فانها من صفات السلف صفات ذاتية
 مجهولة الكيفية كما في المناجج وتختلف راجعة الى الصفات الثمانية
 الرجوع جميع الاسماء والصفات اليها عند فهم كما في كشف الكشاف
 وفي انصفت ذات الصانع من كونه تعالى بعبارة بعبارة المكرمين
 في الجنات مع التنزيه عن احاطة البصر والكيفيات والكون في سبي
 من جنات ولما قدم السلبية في قوله ذو الجلال والاكرام حيث فسره
 النفوت لجلال السلبية وصفات الاكرام بالشوآت كما في الصفي لفت
 و اشار به الازي والبيضاوي في مواضع من التفسير فقدم الامام لا قسم

وصرح بالظاهر بغير التخصيص على الفاري
 وشبه بعض الشرحين منهم

السبب او قال في الفقه لا كبر واحد اي منزلة الذات غير المشاركة
 في الحقيقة وخواصها كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة المتعظمة
 وغير الخي، التركيب والتعدد وما يستلزم احدهما من الجسم والتعدد وشار
 الى بيان استلزام الوحدة الذاتية للتعدد في الامور المذكورة بوجوه
 ذكرت فيه الاول ما اشار اليه بقوله لا في طريق العدد لان الوحدة
 في طريق العدد وغير مختص به تعالى هو لازم بين الكل جزئي حقيقة فهو
 نفى لانه لا في الوحدة العددية واليه اشار في طريق اي المقصود
 واوضحه الاستدلال بواجب الاسطر فيقال الواحد هو الذي لا يقبل الوصل
 والفصل شارة الى وحدة الآله سبحانه فاما جوهر فليس انتا ليد
 والزيادة ولهذا قلنا انه سبحانه واحد لا لواحده فيخلق كائنا
 واحد ودار واحدة لا في شكل ووزنهاية وغيره قال تعالى اهل السنة
 واجماعة انه سبحانه واحد لا في طريق العدد لانه العدد انما هو عدد
 ما اختلف اليه بعضه الى بعض فيكثر بذلك ويتقبل بما يقطع عنه
 العدد فلو قيل انه واحد في طريق العدد وكان فيه دخالة في جملة ما يتكرر
 بانضمام البعض الى البعض ويتقبل بقطع هذا الضم وهذا حال ولا يلزم انه
 تعالى وتقدس فيقال ما يكون من تجويز ثلاثة الالهة او اربعة فانه يدل على انه واحد
 في طريق العدد لانه المراتب الالهية انما هي مخطوطة علم ولا يخفى على من هم شئ
 يمكن معهم في المكان لانه برادانه واحد منهم الامري انه لا يجوز ان يقال
 انه ثالث ثلاثة ولا رابع اربعة كما في الهاد في علم الحكماء وبين المراد
 بقوله ولكن في طريق انه لا شر يك له في حقيقة الالوهية وخواصها
 اذ لو كان له شر يك في الالهية لاستلزم الخيال لانه ما له انما لا يجوز
 ان يكون غير لوازم الالهية ضرورة انه شر كها بل من العوارض فيخبرها
 خبر نفع لا في نسبة فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو حال الشان ما اشار
 اليه بقوله لم يلد اي لم يصد عنه ولد لانه لا يجانس شئ ليكن
 ان يكون له صاحب ولد ولانه لو ولد عن نفسه لولد لنفسه لا تفصل مادته
 عنه وانه مبدع الاشياء كلها فاعل على الاطلاق منزه عن الانفعال
 بالولد كما في خلق من نفسه السبب واي لم يولد اي لم يصد عنه اصل

علم اصل لانه واجب الوجود وكل ما يولد فهو حادث فيكون خبر في الصل
 مركب وكل مركب محتاج الى اجزاء الذي هو غيره وكل محتاج الى غيره فكل
 لانه ذاته من دون ملاحظة الغلبة لا يكون كائنا في وجوده وان لم يكن
 ذلك الغلبة لعل لا خارجا عنه كما في شرح المقاصد الثالث ما اشار اليه
 بقوله ولم يكن له كفوا احد اي لم يكافئه وبما نل احد في حقيقة
 وخواص ذاته اذ لو ما نل فيها احد فانه اتفاق على ايجاد كل مقدور لازم
 التوارد وكون مقدورين قادرين مستقلين وانما اختلف لزوم
 تجزئتهما او تجزئتهما مع الترتيب بل هو في لانه المقضي للقادرية حقيقة
 الاله وذاته والمقدور به المكان الممكن كما في العمى ليد وغيره وقوله
 اشارات الاوسل الرد على قدام المتكلمين من المعتزلة القائلين
 بانه ذاته سبحانه فانه ليس له ذات في الحقيقة وانما يمتاز باحوال
 اربع الوجوب والحجوة والعلم والقدرة التي بين لانه لو ما نل غيره
 لكان اختصا به بانه خالف غيره لمختص بزم التسلسل لانه لا يمكن
 الاستدراك في الحقيقة مع الاختلاف في اختصاصاتها التامة
 الرد على الفلاسفة القائلين بعدم العقول واليجاد بالنفوس
 والاحكام وقدم الافلاك وتديرها العالم الغائبة وهو حطب
 باطل ووجه التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير
 كما في شرح المقاصد الثالث لانه اخذ المرام في سورة الانش
 اجماعة لا اصول التنزيه من تنزيهه الكثرة والشدة المقادير بقوله
 قل هو الله احد وعلم النقص والعلية المقادير بقوله الله الصمد و
 علم العلوية المادية والمعلولية المقادير بقوله لم يلد ولم يولد ولم يكن
 له كفوا احد في حقيقة المقادير بقوله ولم يكن له كفوا احد في نهاية الجاز
 وبما هو العجز حيث تضمنت الرد على الجوارعين فرفقه كما في ذلك
 بالتصنيف الامام بها، الدين ابن شداد كما في الاتقان الرابع
 انه اكتفى في المقام عن ذكر الصمد لانه في بيان السبب والاستلزام
 الوحدة عن المتراكب في حقيقة وخواصها للصمدية المقننة
 لاستغنائه الذاتية عما سواه وافق جميع المخلوقات البنية

واليه اشار بنقل الماخذ من حقيقة وخواصها

في الوجود والبقاء ولا في النقص الواجب شيئا بمعنى معلوم للموجود
وغيره ولذا انكر احد وعرف العبد في النظم الكبريم وانما ذكره تفصيلا
على ما هو كالنتيجة للجملة السابقة باعتبار انه على ما هو احد منزلة في سمات
النقص من الكثرة والتعدد لا بد ان يكون مضمودا اليه في كون
او كانه ليس عليه باعتبار انه من يكون صمدا على الطلق لا بد ان يكون احدا
اي منزلة على جميع سمات النقص كما اشار اليه ايضا في اشار
الى نفي ما يستلزم التركيب والتعدد بقوله في لاجسم لانه جسم
مركب يحتاج الى اجزاء فلا يكون واجدا ولا منجزا وهو ما لا يحدوث
وقد اشارت الاشارة الى ان ليس تجزؤه من اجزاء من اجسام
عند المتكلمين ولذا الكسفي عنه واما عند الفلاسفة فلان ما حقه هو هذا
وحدث في الاعيان كانت لانه موضوع اي محل مقوم للمحل في ذلك
انما يتصور فيها وجوده غير ما هيته ووجود الواجب لنفس ما هيته
كما في المواقف وبشيء اليه في بحث الوجود والصفات الثابتة
الرد على المحسنة المشبهة بالاجسام كقوله في سبيلها وفي تبويبها القائلين
بانه مركب من لحم ودم وكثوبة القاعين بانه على صورة الانسان
كما في شرح المواقف وغيره واليه اشارت في المحسنة الثالثة الرد
على المنتصرة منهم بقوله لا كاجسام من الصفات كما في شرح الطواليع
والتي اشار بالاطلاق ولا عرض لانه العرض يحتاج الى محل المقوم له
والواجب شيئا مستغنى عن غيره ولا حدة لاي ليس ذاهبا ونهائيا في
حاطة له ودونها في الاجسام بواسطة الكميات وفيه رد
عليهم في قولهم بالناس للعوس ولا فائدة لانه الفند من هاتين الشان
الذات تحت جنس واحد وبنائي كل منهما الآخر في اوصافه الخاصة
كما في المفردات وعند جمهور طلق الفند على موجود في خارج مساو
في القوة لموجود آخر مانع له كما في بحث الوجود في شرح التجريد
للاصفية في فهو فيما يتوارد على المحل من انواع جنس واحد وبساو
في القوة والواجب شيئا منزلة عن كل ذلك ولا فائدة لاي مناد
في الف في القوة كما في شرح العفدية في المفردات النذرة

منه في المماثلة ولا مثل له اي مساو في القوة كما في شرح العفدية
لا المشرك في حقيقة ولا المشابه لغيره في معنى المتكلم كما في المفردات
بقية ذكره بعد نفي الكفاءة في حقيقة وذلك لانه لو كان له مثل
اوند في القوة لكان كل منهما متمايزا عن الآخر بخصوصه فالواجب
والا متمايزا لانه لو ازم حقيقة المشابهة بلزم اشتراك الكل فيه
وانه كان في لوازيم حقيقة المشابهة مع خصوصية بلزم التركيب المتمايز
للوجوب كما في شرح العفدية وفيه اشارات الى ان منزلة
عن الا منه او المقدار فليس يمكن في مكانه واليه اشار بقوله ولا فائدة
لانه الثمن عبارة عن القوة بعد في اخر متوهم او تحقيق والبعد هو
الامتداد الف في الجسم او بنفسه كما في شرح النسبة الثانية
انه منزلة عن الكون في حدة لا علو ولا سفلى ولا غيرهما لانهما احاد و
واطراف لا لاكنة او نفس لاكنة باعتبار عرض الاضافة الى شئ
والتي اشارت بذلك ايضا في لثمة انه منزلة عن التبعية الجزئية
والتي اشارت بقوله لاجسم فانه جسم ذو اجزاء يسمى باعتبار الفة منها
مركبا وباعتبار الخلالة لهما متبعضا ومجزأا كما في شرح النسبة
الرابعة انه منزلة عن اطلاق الماهية عليه واليه اشار بقوله
ولا مثل له لاستلزامها للمماثلة في القوة وحقيقة اذ يقال
ما يد الشئ اي في جنس هو وعنه اذ قال ابو منصور الما تزدى ان
سأل سائل عما اية ما هو قلنا انه اردت ما اسمه فانه الرحمن وان
اردت ما صفة فيسبح بصبر وان اردت ما فعله فخلق الخلقات
وضع كل شئ موضعه وان اردت ما هيته فهو متعال عن المثال
والجنس وهو مذهب جمهور المتكلمين وفي شرح المقاصد ما روى
انه ابا حنيفة كان يقول انه شئ ما هيته لا يعلمها الا هو فليس يعجب
اذا لم يوجد في كنهه ولم ينفصل عن اصحابه العارفين بدهبه بل صرح
بخلقه في قوله تعرف الله حق معرفته كما سأل في الثانية الرد
على فرق الفلاس والطفانية ببلغ ردوا كده واليه اشار بالتفصيل
والتوضيح وان كان بعضه يعني عن البعض فضاء الحق الواجب في الترتيب

ولما كان ما اشار اليه فيما مر من براهين اثبات الواجب وتوجيده والى
على ما ذكرنا من وجوه تنزيهه كتنفي ذلك في المقام عن الاشارة
الى برهينه وفصل عدم المتماثلة والمثابته بقوله فيه ولا يشاء
من الاشياء من خلقه في صفة في الصفات وحال في الاحوال كما دل
ذكره بعد نفي المكاني في حقيقة في مقام البسائط بعد النفي وجوه
في المثابته للمخالفات في صفات الممكنات واحوالها المتغيرات
كما دل الاطلاق وفيه اشارات لا ولى ان تنكلا ينصف بشئ
في الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة والباطنة من الطعوم والروائح
والشموع والنفحة والحر والبارد والنعف والاشفاق
والتمني والفرح والبالا واللام والذات محسوسة لانه لا يعقل منها
الا ما يخص الاجسام وانما كانت البعض منها مخففة وذات النفس
ولا في البعض منها تغيرات والنفحات وهي على الله تعالى ولا يجمع لانه
فلا ينصف الباري تعالى بالذات العقلية خلافا للقل سفة متمسكين
بانهم من تصور كماله في نفسه فخرج به ولما كان كماله العظيم الكمالات
فلا شك يكون ابتهاجه اجل لانه باحات وروايات لا تسلم
ان اللذة نفس لا ذوات واذا كان شيئا للذة فقد لا يكون
ذات المدرك قابلية للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب
من ووجه وجود القابل وبالمعارضة بانه حينئذ يجوز ان يتالم بالعلم
ان من الناس من المكرة او الخجلة شربا او حبة خسا وهو باطل
وفاقا كما في شرح المقاصد القانية انه لا يجوز عليه تنكلا ما يجزى
على المخلوقات من التغير والزمان فلا ينصف ذاته تنكلا وصفاته
بقبول التغير لاستلزامه حدوث ولا بالنقد بالزمان لان
الزمان متحد وقدره متحد فلا يتصور في التقدم عند المتكلمين
واما عند الفلاسفة فلان الزمان مقدار حركة المحرك وعندهم فلا يتصور
فيما لا يتعلق له بالحركة والجهة فاما تفسير الزمان بهام منع نبوته
تعالى كما في المواقف وتوضيحه انه التغير الذي يجري زمانه بمعنى انه
يقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الالهية والتغير الذي

الذي متعلق بالزمان الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه صلا لا يتعلق له
بالزمان قطعا فتقدم الباري تعالى على العالم ليس بقدر زمانه عند المتكلمين
القائلين بان العالم حادث وحدوث زمانه وعند الفلاسفة القائلين
بان العالم حادث وحدوث زمانه بل هو تقدم ذاتي عندهم وقديم سارس
من اقسام التقدم عندهم كما تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها وتقدم
عدم الزمان على وجوده كما في شرح المواقف القانية انما يتغير تنكلا
ليس عبارة عن وجوده في زمانين والالزم كونه تنكلا زمانيا بل هو
عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا التقدم عبارة
عن انه يكون قبل كل زمان زمانه والالزم ينصف الباري تعالى بل هو
عبارة عن انه لا يكون الوجود مسوقا بالتقدم نعم وجوده تعالى
مقارن للزمان مستمر مع حصوله واما انه زمانه او انه اي واقع
في احداهما فلا فلسفة القياس اليه ماض وحال ومستقبل ولا يلزم من علمه
بالتغيرات تغير في علمه لانه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان واذا قيل
كان الله موجودا في الازل وسكون موجودا في الابد وهو موجودا في
لم يرد به انه وجوده في تلك الازمنة بل اردنا ان مقارن معها
غير غير ان يتعلق بها كمتعلق الزمانيات كما في شرح المواقف وغيره
ولا يشهد بشئ من خلقه في صفاته وافعاله تنكلا كما دل العطف لشيء
التفريق والوئيد بين سبب في المقام فاشارة الى انه لا ينصف بشئ
من الممكنات بخلافه وانما نفي مثابته الاشياء تنكلا بجمع الصفات
باعتبار الرجوع الى التوحيد بصفات الكمال فانه اوصافه تعالى في العلم
والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة
بينهما فانه علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من غيره عليه تعالى
قد تم كمال ذاته وكذا الحال في صفات الصفات والافعال وهو سبب
كما دل قوله تعالى قل اي شئ اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم على انه
ذاته شئ لا كالأشياء في الذات ولا في الصفات كما دل الاطلاق
بقوله تعالى ليس كمثل شئ ولم يجعل الشئ اسما من اسماء الملائكة والجن
في جملة الاشياء المخلوقة وفيه اشارات لا ولى ان تنكلا لما لم يكن

كالشياء فلا يجد بها بالبريق الاولى ذاتا او صفته كما زعمه النصارى
وذهبوا الى انه الله جوهر واحد اي قائم بنفسه له ثلثة اقسام هي صفات
وخواص هي الوجود والعلم والحياة وعبروا عنها بالاب والابن وروح القدس
وارجعوا سائر الصفات اليها وقالوا انه الكلمة وهي اقنوم العلم
اتخذت بحسب المسموع وتدرجت بنا سوية بالاشراق والامتزاج
اولا انقلاب على اختلاف بينهم كما في شرح المقاصد الثانية
انه تعالى لا يخل فيها ذاتا كما زعمه بعض المتصوفة وذهبوا الى انه السالك
اذا امكن في السلوك وفاض في كنه الوصول فرما يخل البارى فيه
وحسبنا ان يقع الامر والنهي ويظهر في غرائب الامور ما لا يتصور
في البشر مثله شين نظاهر كحدث الالهى انه العبد لا يزال يتقرب
الى حقى حبه فاذا اجبته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر
وكلامهم خارج عن طريق العقل والشرع كما في شرح المقاصد والحدث
مشبه الى امرات التكميل قال في التقدير اذا اراد الله تكميل عبده شرفه
بالقدرة ثم بالاعمال بواسطة كلامه الى الامر والنهي وعداد وعبد
صادق من علم لطفه وقهره فلما امتثل بتعظيم مشام القلب في صفات
اللطيف والقهر ويتفوق النوار بما تم تجلي تلك الصفات في الذات
والفعلية كما ورد في الحديث لا يزال العبد يتقرب الى بالتواضع ثم قال
فمن صفتي اللطيف والقهر فظهر حال الرقاء والخوف ومن حيوة
حيوة القلب لكنها ليست بشعبه واحدة بل جامعة للشعوب في العلم
المراقة وفي السمع الذي هو البصر كما وفي القدرة التي هي العلم
وفي الازادة الرضا وفي الكلام الحكمة وفي افاضة نعم الوجود وفي خلق
الشكر وفي كونه رازق التوكل وفي الوحدة الالهية الا خلاص وفي الحال
الحية واول الحية طلب المحبوب للنفس ثم بدل النفس له ثم شين
الانسية ثم الفناء في الوحدة الالهية فيخلق المحبوب عليه صفاته كما قال
فاذا اجبته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وفي الوحدة الالهية
والفناء بانه فيقول انما هو ابوى واهم هو انما هذا هو الحق وهو
لادرج في البعض هو اما تجلي الصفات واما تجلي الذات وهو المراد

المراد بقوله لي ينطق وجوزة لامة وهو باطل اذ لم يطقه موسى ولا يجوز
تفضل في علي بن سبيح عليه مثل في العوارف انه تجلي الصفات
اي التخلق باخلاق الله وذلك رتبة الوصول فنارة شين في العوارف
ذلك اذ منح الله غير متناهية ونارة بيني ما منح فيكون ذلك
وصوله الذي يستكن عنده نيران شوقه فيبذل الشوق بسير الصفات
الموهوبة ولولا له لرجع فيمضي ومن ظن من الوصول غير هذا فهو موهوم
لذهب النصارى فالمراد بالحدث تجلي الصفات الذاتية والفعلية
كما لو حدة اذ تجلي بها يقول ما في الوجود وسوى الله والعلم كما تجلي به
لازم وعلمه لا سيما والنسج تجلي به يسمع شين ما قول النمل والحياة كما تجلي
للحضر والباس والقدرة كما تجلي بها للنبي وم قال وما ريت ذريرة
ولكن الله رمي والبصر كما تجلي فابصر في وراه والحكم كما تجلي في عرفان
عليه السلام انه الحق لينطق على سائر التراتبية انما لا يخل
فيها ذاتا او صفتا كما زعمه بعض علماء الشيعة وذهبوا الى انه لا يوجد
ظهور البارى في صورة بعض الكمالين واولى الناس بذلك علي
واولاده المتفوسون الذي هم العلم في الكمالات العلمية والعملية
ولهذا كان بعد عنهم في العلم والاعمال ما هو فوق الطائفة البشرية
كما في شرح المقاصد الرابعة انه حقيقة تعالى هو الوجود والوجود الخاص
والبه اشار بقوله وهو شئ لا كالاشياء وليس مطلق الوجود بمعنى كونه
واحدا بالشخص موجودا بوجوده هو نفس وانما التكميل في الموجودات
بواسطة الاضافات كما زعمه جميع في الفلسفة والمتصوفة كما توهوا
انه في الوجود في ص مع المطلق ايضا شائبة التركيب وانما معنى قولنا
الواجب موجود انه الوجود والممكن موجود انه ذو الوجود بمعنى انه له
نسبة الى الواجب وادعوا انه قول الحكماء هو الوجود النقي وبشرط لا
رحا الى ذلك كما في شرح المقاصد وقول الفرق المذكورة فاش
عن الجمل العظيم باستناع الحاد اثنين ولزوم كون الواجب
هو الممكن والممكن هو الواجب وانه محال بالضرورة وبان محال
في الشئ يقتضيه في جملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض

في جوهر وصفته في موصوف والافتقار بشيء الوجوب وبأنه لو حصل
 في جسم فاما في جميع اجزائه فيلزم الافتقار في جزء من اجزائه فيلزم
 انه يكون اصغر الاشياء وكلها باطل بضرورة وبأنه لو حصل في محل فاما مع
 وجوب ذلك في بغيره الى المحل فيلزم مكانه وقدم المحل في وجوبه لان ما
 يقتضيه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جواز وجوده وحسنه يكون
 غنيا عن المحل والمحل كجانب افتقاره الى المحل فيلزم ان يفتقر الغني عن الشيء
 محتاجا اليه وهو باطل بالضرورة وبضرورة بكونه الجوهر ذات
 وضوئية كونه الجوهر المطلق مضمونا كليا لا تخفى له الا في الدهن
 واستلزامه بطلانه كون الواجب شيئا مبدء الوجود والممكنات متصففا
 بالعلم والقدرة والارادة والنجوة وارسال الرسل وانزال الكتب
 وغير ذلك مما وردت به الشريعة كما في شرح المقاصد وفي شرح التعديل
 انه من محرمات بعض المشيئة انه واجب الوجود وهو الوجود المطلق المحل
 بجميع الموجودات ولهم على ذلك حجج وحجج واحتجاج المطلق في الوجود
 الى الحقيقة وبغيره مما لا يخفى على ذي حجة فضلا عن ذوي العقول السليمة
 هذه التحلة المضمحل ثم قال واتخذ بعض جهال المتصوفة وضل المتفلسفة
 هذا الباطل مذهبنا في شأنه انه ظاهره بطلان اوله بكونه من متخيلة
 ضروري بطلانه وان لم يكن مذهب احد من الصوفية الاعيان ومذاهبهم
 ما يتنه من الاستغراق في كمال التوحيد والعرفان بحيث يتعطل ذاته
 وصفاته في صفاته شيئا وتغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود ذاته
 كما يشير اليه الحديث الالهى ومع ما يقدر عليه عبارات تشبه بالكل
 والاخي والقصود العبارة عن بيان تلك الحال وتغذير الكشف عنها بالحق
 كما في شرح المقاصد ولما كانت الازالة في بطلان تلك التحل المضمحل رابعة
 الى حكم الضرورة لم يصح بها في المقام مشبه الى انتفاء الاخي ودكلول
 وبطلانها بالضرورة ولما كان في صدق الشيء عليه كما دل
 الحكم فثابت كونه بمعنى الوجود والاثبات مشبه في سوقه الى لا يعقل
 غير المشيئة والوجود والاثبات ومنه العدم والافتقار للمعدوم ليس
 بشي ولا ثابت ولا واسطة بينه وبين الوجود فقال في الفقه الاكبر

كما انتمى اليه في معوضاته
 مستب

الاكبر ومعنى الشيء اي ما يعني به وبصدق عليه الشيء مطلقا هو الثابت
 في الخارج كما هو المتبادر في المقام فما صدق عليه شيء في ما ثبت متقرر
 بصدق عليه انه موجود في المعدوم ليس بشي وفيه اشارات الاوس
 انه المقصود ببيان ما صدق عليه وهو ببيان ما يطلق عليه حقيقة وانما يستلزم
 لفظه في ذلك كلف لغوي واليه اشار باننا في المقام الثاني
 انه الشيء والثابت مراد في الموجود كما انه المنفي مراد في المعدوم
 ولا يكون بينهما واسطة واليه اشار باننا في المقام الثاني
 الرد على اكثر المعتزلة القائمين بان المعدوم شيء في ما ثبت متقرر
 في الوجود وعلى المنفيين للواسطة بين الموجود والمعدوم وهي المسماة
 بالخال واليه اشار ايضا بحجج ثابتة في قول في الفقه انفق اهل الحق
 على انه المعدوم حال العدم نفى محض ليس بشي وانما يعرضه المشيئة
 مع احد الوجودين وذهب المعتزلة الى انه المعدوم ممكن حال العدم
 ثبات في الخارج وزعموا انه الثبوت اعلم من الوجود وفسر دونه بكونه لما هيته
 مستقرة في كونهها ملك لما هيته مثلا في كونه المعنى بكونه السواد المعدوم
 ثابته كونه حال العدم سوادا وسلموا انه المعدوم المنفيع نفى محض فسموه
 منفيا فسموا الثابت الى الموجود والواسطة والمعدوم والمعدوم
 الى انفيث والمنفي وجعلوا الموجود في مقابلة المعدوم والثابت
 في مقابلة المنفي ثم قالوا لا ثابته لا غافل في ثبوت لما هيته بل في اعطى
 الوجود وهذا يعينه قول الفلاسفة فانهم زعموا انه لا ثابته لا غافل
 في لما هيته لان لما هيته ما هيته سواء وجد الغافل ولا لنا وجهه في الاول
 لو صدق على السواد المعدوم انه سوادا فاما انه يصدق في هذه القضية
 خارجية ولا سبيل الى ذلك كونه الموضوع معدوما او حقيقة
 وحسنه كونه على تقدير الوجود لا حال العدم او ذهنية وحسنه
 يكون في الدهن سوادا ولا نزاع فيه والثابت لو كان السواد حال العدم
 سوادا فلا بد وان كان كونه اما واحدا او كثيرا لان كل ما هو سواد فلا يخلو
 عن ذلك ويخل هو واحد او كثير فهو موجود لان الوحدة والكثرة
 صفات وجودية فليزوم اجتماع النقيضين واجتماع كخصم لوجوده

الاول شيخنا الميرزا محمد باقر
 شيخنا الميرزا محمد باقر
 وفي القصود شرح شيخنا الميرزا محمد باقر
 انما مع اختلافها وشدة التمسك
 ذكرنا ما مشاهد

الاول المعدوم معلوم وكل معلوم متميز وكل متميز ثابت اذا التميز
 انما يكون بتميزه والشيء العرف لا يوصف بشئ وجواب انما انما المعدوم
 متميز في الخارج فلا يتم وانما انما متميز في العقل متميزا لكن لا يلزم منه
 ان يكون ثابتا في الخارج بل في العقل ولا يتبع فيه وايضا ذلك منقوض
 بالمتغيرات الثابتة في المعدومات متميز في نفسها او طلوع الشمس غدا
 فمنها غير غدا وبها غدا وكل متميز ثابت وجواب مثل قوله المنع والتمنع
 الثالث لو لم يكن السواد سوادا الا عند الوجود لكان كونه سوادا بالغير
 فلو ارتفع ذلك لغيره لم يلزم ان لا يبقى السواد الموجود سوادا وانما في
 هذا هو الذي احتجتم الفلاسفة به على انما الماهيات غير محمولة والجواب
 لا يتم انما حينئذ يبقى موجودا حتى يلزم في الحال فثبت بذلك ان
 ارجاع قولهم ان الثبوت في العلم الازلي وهم وقوله البيان على بيان
 اطلاق اللفظ لتفصيله وعلى شئ الوجود قصور في فهم الملام وخروج عن المقام
فصل لما كان انصاف الواجب شيئا بالسلب والاضاف لا يقتضي
 ثبوت صفات له كما في شرح المقاصد وغيره وكانت السلبات
 غير متناهية لانه لا يمكن لكل موجود غيره صفة سلبية هو كونه ليس
 كذلك الموجود كما في ابضاح المصباح وشرح المقاصد لم يذكر السلبات
 بطريق محصر في المقام وأشار الى الاضافات في تلك الاقسام في ضمن
 تعميم الملام وقال في الفقه الاكبر وانما لم يزل انما لم يسبق عدم ولم يكن
 زمانه محققا او مقدر ولم يفيض الا وجودا بارى شيئا مفارنا له وهو
 معنى الازلية والقدم ولا يزال انما لا ياتي عليه عدم ولا زمانه في المستقبل
 الا وجوده شيئا مفارنا له وهو معنى الابدية والعدم كما في شرح الموقف
 بصفاته من الصفات الثبوتية والمثبات بانه كما هو المتبادر في المقام
 في الثبوتية عندنا ثمانية من الحيوة والعلم والقدرة والارادة والكلام
 والسمع والبصر والشكل والصفات المتشابهة عند السلف
 سبعة عشر في النفس والوجه والجنب وغير ذلك لا كيف في كل ذلك
 كما في المناجج وغيره واسماءه اي مدلولات اسمائه ووجه انفسها كما طلق
 لا خفصها بالالفاظ المحدثة عند الجمهور فاما مدلولات اسمائه الثابتة

فليس هو ذهاب جميعه كماله في شجرة ونفقه
 في اخواته كماله وقد صرحوا
 بحديث الانفال مطلقا ولم يسموا النفس
 الى المعنى والاسماء ولا يمكن القول بقدرها
 الا على القول بقدم الانفال بل ترتب
 كما سياتي مشهده

الثانية شرا عام السلوك والاضافات الدائمة ووجه التمسك الاولين
 بدلالة العطف والاضافة العبدية فانه مفهوم الاسم فيكون نفس الذات
 في الحقيقة وهو في اسم الجلال فقط وقد يكون ما خورا باعتبار الصفات
 والافعال والسلوك والاضافات ولا خفاء في كثرة اسماء الله تعالى
 بهذا الاعتبار كما في شرح المقاصد وفي التعبير عنها بالاسماء اشار الى عدم
 اقتضاها الصفات الثابتة بخلاف الصفات المتغيرة للمشتقات
 وما خذ بها حمل الاسماء عليها كما سبق الى بعض الاولاد ما غفول عن دلالة
 الكلام واسم المرام في السلبات كالواحدة في الصفات والصفات
 غير المتعاقبات في الذات والصفات والقدرة في المتعاقبات في الذات
 الاولاد والقدرة على انما يرام في غير ذلك مما يبلغ خمسة عشر في المختار
 في بيان الاسماء المحسنة والاضافات كالعدو والمحب والاولاد والاولاد
 والاخرى في غير ذلك مما يبلغ عشرين في المختار في شرح الموقف وفيه
 اشارات لا بد من انما الزمان بمعنى انما السبل موجودا في المختار وفيه
 والتعديل وفي المعارف شرح الصلوات اتفق الجمهور على انما موجودا ولكن
 قوم من اهل الفلاسفة واجمع الجمهور بانما تعلم ضرورة انما في الخارج
 وقتا ماضيا ومستقبلا وانكاره مكابرة لا يستحق الجواب وتعلم ايضا
 ضرورة انما برعلينا احوال متعاقبة ولا معنى للزمان الا ما استكمل
 على تلك الاحوال وما في الموقف والمقاصد انما انما التمسك بها
 لا يقوم على سابق في التعديل انما حاصل الدلالة ليس الا بمرور وجوده
 ولا بنفسه لكن لا يمنع عندنا انما يكون هو انما هو انما متناهية لا احتياج
 اليها في تحقق كانه ويكون ولا يحتاج هو انما زمانه آخر فلا يحتاج الى الحركة
 لكن بقدر ما لا بد من معرفة مقدار انما بمرور متناهية متعاقبات له
 حدود متميزة كحركة الفلك الاعظم مثلا في انما متناهية لا يكون
 في بعض احواله اسرع وفي بعضه ابطا وهي متغيرة ولها حدود كطلوع
 الشمس وغروبها وارتفاعها ووصولها الى دائرة نصف النهار
 وكحركة القمر وشكله فيقدر الزمان بهذه الاشياء لتعلم عدد السنين
 والحساب كما نطق به الكتاب واليه اشار بيانية انصافه تعالى بصفاته

انما في السبل
 مشهده

واسمائه مقارنا لجميع الازمان المحققة والمقدرة من الماضي والمستقبل
المدلول بقوله لم يزل ولا يزال وقال الامام الرازي في المباحث المستترقة
ان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فانه لا يتم كدهم قد رده بالايام
والساعات والشهور والاعوام والمقصود ببيان حقيقة المحقق وصدقه
كونه كما ومقدار الحركة ثم قال الزمان كما لو كان له معنى واحد هو موجود
في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني
امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى المتوسط تغفل
الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم
منها تفعل بطلان امر اعمد وهما هو مقدار الحركة الوهميه
وحقيقة السند في شرح المواقف بانه الحركة بمعنى القطع والزمان
الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج بل هما بمرئيه في الخيال
لكن ليس رتبا مما فيه امر معدوم بالضرورة بل امر من موجودين
في الخارج لاننا نعلم ان ذلك الامتداد المرسم في الخيال بحيث لو فرض
وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا متناهية اجتمعا معا بل كان
بعضها متقدما على بعض ومن يكون الامتداد العقلي كذلك اذا
كان في الخارج شئ مستمر غير مستقر بانه يحصل في العقل كسائر
وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذا الامتداد انما هو بمرئيه
ظاهر في بادي الرأي والبن على ذنوب الامر من الموجودين الذين
فيها نوع خفاء اقبام مقامها ونحو غيرها هو الما التي يتعرف بها
احوال مدلولها الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذا الموهوم في حكم
الاعيان التي تبحث عن احوالها التي نسبة انما الانصاف بصفات
بصفات الذات والافعال الراجعة الى صفة التكوين اي مبدء
الاخراج من عدم الى الوجود ومن مدلولات الاسماء عليها ثابت في الازل
وفي الازل خال في ذلك علة في اسما الافعال فالمدلول للاسم
المتنق من صفة ازلية كالقادر والعالم الازل والمدلول للاسم المتنق
من الفعل ليس بزل سواء كان مستقرا في فعله كما كان في الازل
عدم ازلية صفات الافعال لكونها تعلق القدرة والارادة معا

معاندهم كما في العواطف وسبانه حقيقة وانه ليس التزم فيه قطبا
كما خلق الله كسمة انه اراد بالاسم قضا المدلول والاشارة لقوله
لم يزل باسمائه فانه لا يتم قد رده بالادل وقد رده المدلول اي الذات
او الصفة والتعيين بحسب المقام فالاسم مشترك بين الادل والمدلول
عندنا لانه اللغة والعرف واختار الاستاد ابو نصر بن ابوب
ومر تبعة في الاشاعة واعتبر في المدلول المعنى المطابق لخلاف مجرهم
فانهم قسموه قسما واخذوا المدلول اعلم واعتبر في الصفات
المعاني المفصولة فقالوا منه ما هو غير كاسماء الافعال فانها غير الذات
لان المدلول لا يشمل على النسبة المتغيرة للذات متغايرة لانه
ما هو لا عين ولا غير كالاسماء المستقيمة من الصفات الذاتية فانها عين
ولا غير ومنه ما هو عين كاسم كماله وخصصوه بالمدلول وخلاف
للمعقولة فانهم خصصوه بالادل فذهبوا الى مغايرة التسمي مطلقا
منتمكين بانه الاسم حقيقة في المفظوظ فلا يتجدد بمغايه كما في الكار
اللامدى وغيره واجاب عامة اصحابنا بانه يتبادر لكل من الامر من
بحسب المقام في تحوزيد الكتاب والمكتوب وقوله تعا وتة الاسماء
الحسن وقوله مات بعد ونحوه الاسماء سميت بها وقوله تعا
فاعلم انه فخلصه الدين وان معنى الخلق ذات له الخلق لا نفس الخلق
فقط فلا يحل على المعاني التضمنية باعتبار كونها المعاني المقصودة
قال في المقاصد فانه قبل لا خفا في تعابر اللفظ والمعنى وعدم تعابر
المدلول والمسمى فلا يظهر ما يصلح محلا للتراع والاشباه قلت عند
ذكر الاسم قد يتعلق بحكم المدلول كما في كتب زيد وقد يتعلق بالادل
كما في كتب زيد اجنى كما في لكل لفظ وضعها علميا بالنسبة الى نفسه
كما في قولن ضرب فعل مض ومنه حرف جر على انه من الاسماء ما هو
من افراد المسمى كالكنية والاسم ومن المدلولات ما هو ذات المسمى كالاشياء
وما هو عرض كالضاحك والمسمى قد يراد به المفهوم وقد يراد به ما
صدق هو عليه من الافراد فلا يبعد ان يورث هذه الاطلاق اشتباها
في اطلاق انه الاسم نفس المسمى غير الرابعية ان مدلولات

فان زيادة على المشهورة في الاسماء المدلول في الغيب
القاهر القريب الربنا والاشياء المدلول في الاشياء
الرفيع حسن الخلقين رحم الرحمن والفضل
والطول المنان الخنا بانه لا يتم التميز بالاشياء
الكافي الباري الدائم البقية المتين الصادق
المحيط الفاعل الخلاق المليك المتعالي القريب
غافر الذنب موج الليل في النهار موج النهار
في الليل الخ الخ الخ الخ الخ الخ الخ الخ الخ
والمعارج شدة الغياب ذكر بعضها في شرح
وبعضها في شرح المقاصد كمن عذبه مضاعف
في الاسماء الحسن وقدر ما فيه من

اسماءه الثمانية شرعا ازيلت كما دل الاضافة العهدية في المقام لا مطلق
ما يصح التسمية به من حيث المعنى وان لم يثبت شرعا لكونه اسما له في توقيفيه
عندنا كما سيجزى به وهي مائة واثنان واربعون كما ورد في الكتاب
والسنة مع التسعة والتسعين المشهورة مما خرجت بخارجي وسلم
بالتعيين والترغيب والتعريض والتعريض والزيادة عليها ثبت
بالكتاب والسنة وان كانت الرواية ايضا غير المشهورة كما اشهر
اليه في شرحي للمواقف والمقادير لا ينافي في الحديث المشهور لا ينافي
العدد والزيادة عندنا وخصوصا في حكمه في دخول الجنة لمن احصاها مؤثرا
بمعانيها واكد الحكم المذكور مصرحاً بالزيادة لا في امتناع محليته
الحوادث في حقه سبحانه بقوله فيتم لم يحدث له صفة من الصفات
الثبوتية والصفات البهية ولا ما يدل عليه اسم من الصفات الاضافية
والسلبية كما يسمى به ليدوام وثبت السلب الى ما يحيل انضاف
الباري به كما في المواقف فانه المتبادر في المقام من العطف والاطلاق
الاسم دون مجرد السلوك ومحض الاضافات اذ لا يسمى بها وفيه
اشارات الاولية انه مخصوص بنفس الصفات الثابتة
والمدلولات المذكورة مشيرة الى انه انضافه تعالى بالسلوك التي
ليست كذلك ومحض الاضافات كما صدر بعد ان لم تكن تكون غير ازيد
ازيد الملت ورازق العزم والمولود بتعلق الصفات الحقيقية
المتغيرة بتعلقات لكونه عالما بهذا الحادث وقادر عليه ليس
ازيد كذلك فانها جازية التجدد اذ ليس كل اضافة وتعلق موجودا
حتى يلزم انضافه تعالى بموجودات حادثه وليست بصفة كما في التعديل
فلا بد ما اورد الامام الرازي انه القول بكونه الواجب محال للحادث
لازم على جميع الفرق وان كانوا يتركون عنه اما الاشارة فلا بد
اذا وجد كان الواجب كذا غير قادر على خلقه بعد ما كان قادرا
وكان عالما بانه موجود ومبصر الصور ته سامقا لصورة امراله
بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث
المريدية والكارهية لما يرد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرة

والمبصرة لما يحدث من الاسماء والالوان وكذا تجد المعلومات
عندنا بحسب التعريف واما الفلاس فيقولون ان الواجب كذا اضافة
اليه ما حدث ثم فني بالقبلية ثم المعينة ثم البعدية التي ثبتت انه يمنع
انضاف الباري كذا بالحدوث وقيام الموقوف بعد العدم واختاره
عامة المتكلمين واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو كان ذلك الحادث
لذات الواجب او لصفة من صفاته لكانت له لازم قدمه والالزام احتياج
الواجب فيه الى منفصل فلا يكون واجبا من جميع الجهات هذا خلف
الثاني انه لو جاز انضافه بالحدوث لجاز انقصائه عليه وهو طائل بالجماع
وجه الزوم انه ذلك الحادث انه كان في صفة الكمال كان في خلقه عليه
مع جواز الانضاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه
وان لم يكن في صفات الكمال امتنع انضاف الواجب به للاتفاق
عليه انه ما ينقص هو به يلزم انه يكون صفة كمال الثالث انه لا انضاف
بالحدوث تغير وهو على انه محال الثالث انه لو كان في صفته
وقد استدلوا بوجوه الاول الاتفاق على انه تعالى متكلم بجميع بصب
ولا يتصور بده الامور لا بوجوده في طب والسموع والمبصرة وحادثه
فوجب حدوث هذه الصفات واجيب بانه في ذلك تعلقها
والتعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجدد ما في غير ما في حقيقة
الثاني انه المعنى للقيام به تعالى اما كونه صفة فيتم هذا المعنى في حادث
او كونه صفة مع وصف القدم اي كونه غير سبوق بالعدم وهو سلب
لا يصلح جزء للمؤثر في العينية فتعين الاول فيصير قيام الصفة اي ذاته
واجب بانه المعنى للقيام به هو حقيقة الصفة الذاتية وهي في الحقيقة
لحقيقة الصفة اي ذاته بذاتها فلا يلزم اشتراك الشيء الثالث انه تعالى
صار خالق للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما
بانه موجود وقد حدث فيه صفة في الحقيقة وصفة العلم واجيب
بانه التغير في الاضافات فانه العلم والخلق صفة حقيقة لها تعلق
بالمعلوم والخلق بتغير ذلك التعلق بحسب تغيره لا بنفس الصفة
كما في المواقف وبين الصفات الثبوتية بقوله وصفاته الذاتية

انما يشترط بالادلة المتعارفة العمدة في المقام كلها خلاف صفات
 المخلوقين لانها قد بدت كماله وصفات المخلوقين محدثة في صفة وهي
 حيوية اي صفة اذلية توجب صحة العلم والقدرة والسبح اي صفة اذلية
 توجب سماع ما يصح ان يسمع في غير تارة ووصول هو اي صفة اذلية
 توجب رؤية ما يصح ان يرى في غير انطباع او خروج شعاع كما في التعديل
 اما انما هي سمع بعينه فقد شهدت الكتب لاهية بذلك واجمع عليه
 الانبياء بل جمهور العقلاء واول العلم والقدرة في الحيوة والحيوة
 على صحة السمع والبصر فينبغي ان العقل والادراك في المخلوقين هذه الصفات
 في حق من يصح ان يضاف بها نقصية او فطور في الكمال لا قبل واطل ان يسمي
 الواجب بالنقصية او يكون اقل كمالا من الانسانية واما كونها صفات
 قد بدت له فيدلالة المستفاد ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لكونه وجود
 التعلق وما يقال انها نفس عند المزاج وتارة الحاسة او مشروطة بذلك
 ممنوع في الشاهد فكيف الغائب كما في المقاصد وبشيرة البهائم
 واستدل في شرح المعنى ثلث على حبانة بانها ملزومات لحيوة من العلم
 والحكمة حاصل له وانما كماله ونقصانه في حش وعلم كونه صفة بالاولا متبادر
 الحق في الجاهل وبصفة لما امكن ان يضاف في كمال العلم والقدرة دون كمال
 وليست عند من لا متنازع عليها على المعدومات فانه قبل اختصاص الحيوة
 بذات الحيوان لم يكن لحيوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون في العلم والقدرة ايضا
 كذلك وانما كان يلزم التسلسل قلن تحقق العلم والقدرة مشروطة
 بالحيوة ضرورة فيمنع تحقيقها به ونهاجها في الحيوة فانها غير مشروطة
 بصفة اخرى في تحقيقها بالذات ولا يجوز ان تكون عين الذات
 لما سبقت من الادلة فلا بد ما قبل ان ذات الله مخالفة لساكن الذات
 فلعل صحة العلم والقدرة معللة بذاته المحصورة لا بصفة اخرى من اراد
 ان يثبتها فعليه بالدليل واستدل في التعديل على سمعه تعالى وبصره بانها
 صفات كمال ونسبة انما نقصان فينبغي ان يكون وجهه يتيقن في غير تارة في الحسوس
 ووصول الهواء كالحال للمعوت اليه والاطباع او خروج الشعاع ليس
 بهذه الامور حقيقة ما لا يجب ان يوجد به ونها مشروطة ما قبل ان

لعل به لوانه في شئ لا يجنب
 تبعه الشارح سببا
 منه

انما يشترط بالادلة مدفوعة وهي باقية في مسئلة انما يشترط في الاخرى والاستواء
 لا بقية القطع والعلم اي صفة اذلية تنكشف بها المعلوما وتخلق جميعها
 اذلية وفيه حقيقة وجوبه اما علمه تعالى بغيره فليس في دلاله الافعال
 المنقولة عليه واما علمه بذاته فلا يلزم من يعلم شيئا بعلم ذاته فانه يعلم انه
 هو الذي يعلم كما في شرح العقائد العنصرية والقدرة اي صفة اذلية
 تتعلق وفق الارادة بالمكنات بمعنى صحة صدور الاشياء عن الذات لا اذلة
 والمكن من الزيادة كما في التعديل فلا يلزم وجود جميع المقدور ويتحقق
 الايجاب فهو متحقق في جميع الممكنات الفعل والترك وصحة ما علم
 بحسب الارادة فانه ثابت انتماء الحوادث الى الواجب تعالى لزم كونه
 في ذواته وانما انما يلزم حاد ثابلا وسط فيلزم تخلف اوله فيلزم
 التسلسل ولان تارة في وجود العالم انما كان بطريق الايجاب فانه لا بد
 او بوسط فليزم قدم العالم واما بوسط عارث فتسلسل الحوادث
 ولان صانع العالم على احكامه وانظمة لا يكون الا عالما وفاقا وبالحكم
 الضرورة كما في المقاصد وسبب صرح الامام بتفصيل القدرة وشئ شمولها
 بجميع الممكنات والارادة اي صفة اذلية توجب تحصيل المقدورين
 بالوقوع في احد الاوقات اما كونه مبدأ فليثبت كونه في علل الاختيار
 واما كونه ارادة صفة فليقطع بانها تخصيص احد طرفي المقدور
 بالوقوع يكون بصفة خاصة بخلاف النفس ليست هي العلم والقدرة
 وتكونها وتعلقها لانهما لا يلزم تسلسل الارادات ووجود المراد بها
 لا يثبت في الاختيار وقد مر لا يلزم قدمه ولا يثبت في حدوث تعلقها
 كما في المقاصد وسبب في حقيقة الكلام اي صفة اذلية فانه بذاته
 تعالى وهي ما ذكره الله تعالى في الازل بلا صوت ولا حرف كما في الارشاد
 للرسول في النبوة النسخية فانه كلامه تعالى قد تواتر القول به
 عن الانبياء مع نبوت صدرهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد استدل
 بان صفة في محسن نفس وقهور في الكمال على ما وليس معنى في الكلام
 في الغير كما يقول المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة في خبرها
 عن الظواهر كما في شرح العقائد العنصرية فيثبت كونه صفة قد بدت له تعالى

كما سيجيء بتفصيل الامام وحقق في ذلك المقام والثامنة عندنا
 صفة هي مبدأ الوجود في الوجود وهو التكوين العام كما سيجيء
 بقوله والفعل صفة في الازل ويحقق في بابه ولكانه انصافه في تلك
 تلك الصفات ثابتا بالكتاب والسنة مجمعا عليه بين الامم والاشياء
 بينهم في كونها صفات حقيقة زائدة قائمة بذاته تعالى اولها عبارة
 عن صفات اعتبارية ليست زائدة في حقيقة الذات ولم يكن التبرع
 في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والمالكات كما اشار اليه
 بقوله وصفاته كلها خلاف صفات المخلوقين وصرح بمشاكلنا
 حيث قالوا الله تعالى في قوله حي وله جوده ازيله ليست بمعنى كسجل البقا
 والله تعالى عالم وله علم ازيل شامل ليس بمعنى كسجل البقا والقدرة
 ولا ملك ولا في سائر الصفات بل كانه في ان كانه للعالم منا علما
 هو معنى قائم به زائد عليه حادث فهل يصانع العالم علم هو صفة ازيله
 قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات كما في شرح العقائد النسفية
 واشار اليه ايضا في الصفات اليه تعالى اضافته عمده في ذكرها مستتم
 الانصاف بها مفروغا عن اثبات وتوضيح لبيان زبادة على الذات
 وقال في الوصف لا هو اي ليس الصفات عين الذات مطلقا مفروغا وحقيقة
 ولا غيره اي لا تنفك عنه تعالى في الخارج كما فسره الامام ابو منصور
 المازندراني ونقل في شرح الجوزجاني للفظ البسيط وهو المفعول المتبادر من الخبر
 في العرف العام وفيه اشارات الاول في ان تلك الصفات ليست
 عين الذات في المقصود وحقيقة الاول بدت لم يبايع فيه خلاف في
 فانه الفلاسفة قالوا انها عين الذات ويقر من هذا قول بعض المعن
 انه الله عالم بلا علم بل بذاته قادر بلا قدرة بل بذاته وكذا في الباقية لان
 قولهم عالم بلا علم بل الذات يفهم منه انه تعالى عالم لا في جهة قيام العلم الذي
 هو الصفة به بل في جهة ذاته ومعلوم انه العالم بل العلم فيكون علمه ذاته
 وقال اهل الحق انها ليست عين الذات بل معان زائدة على الذات تعالى
 كما في الصفة واليه اشار باطلاق قوله لا هو الثاني في انها
 لا تنفك عن الذات في الخارج فلا يلزم المحذور من تعدد القدماء كما في المعن

المعنزة والسبعة والفلاسفة قانه انما يلزم لو كانت واجبات بالذات
 قائمات بانفسها منفكات عن الذات والصفات ليست كذلك
 بالضرورة واليه اشار بعنوان الصفة ونفي الخبرية العرفية في المقام
 قال في شرح النعدي لم يأت زبادة فقط او عرفت زبادة فقط انه قال رابت
 او عرفت خبرية زبادة لا بعد في هذا القول باعتبار زبادة رأسه ومعرفته
 صفاته ولو كان زبادة وصفاته خبرية يجب ان بعد في هذا الواقع كقولهم
 وان قال رابت او عرفت خبرية لا كذب في هذا القول ولو كان
 الرأس والصفات خبرية لا كذب فيه وليس لما ادبه نفي الخبرية بحسب الهوية
 كما ظن صاحب المواقف لانه انما يقع في مثل العالم والحق ولا في مباديها
 والحكام انما هو فيها كما في شرح المقاصد والعصدية ولا الا مطلقا عليه
 كما ظنه الامام الرازي لانه الغرض وهو نفي لزوم تعدد القدماء لا يرتب
 على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لا دخاله في المسائل المتفادية كما في شرح
 واما اعتبار المعن العرفي العام فمستشاجنا الخبرين بانها الموجودات الذات
 يمكن ان تفكك احد هاتين الاخرى بحسب التعقل لا مطلقا كما ظن لا فائدة
 في ذلك الغرض وظهور اندفاع ما ظنه مفهوم بذلك فانه الذات والصفة
 لا بعد متعديا فلا خفاء منه بالذات وهو المحذور فلا بد من بحث
 الوحدة والكثرة في شرح المقاصد انما مستشاجنا لما قالوا الوجود والصفات
 القديمة لزوم القول بتعدد القدماء وبانبات قد تم غير الله تعالى
 فجا ولو ان نفقته غير ذلك بنفي المقابلة بين الصفات وكذا بين الصفة
 والذات والظاهر ان هذا انما بدفع قدم غير الله تعالى لتعدد القدماء وتعدد
 لانه الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم يكن
 متغايرة لكنهما متعددة متكثرة قطعا او بالتعدد وانما يقال الوحدة
 ولذا في خواص الصفات سبعة او ثمانية وبانه اجزاء مع الكل اثنان
 وشبان وموجودان وان لم يكونا غيرين ولا بد ما في المعارف
 شرح النصي لثاني الحجة البينة ان الذات والصفة اما ان يكونا شيئا واحدا
 او اثنين والاول محال والآخر لا كانت الصفة عين الذات فتعين انها
 اثنان وحي لزم القدماء بالضرورة ولا بد دفعه في من التكاليف وبقي

في شرح النسفية

لما سلموا ان الصفات والذات فقد سموها انما هي الذات
قد يحوج ما الفائدة في الاحترار في القدماء بهذه التكاليف فاعلم
ان الترخيص في لفظ في معنى لفظ الغير لانه في لفظ يستعملونها
ليست غير الذات واهل السنة يستعملونها في نفسهم وهو كونها
زائدة على الذات في اختلاف من جهة المعنى ولا بد من ذلك في شرح الفقه
انهم لم يقولوا لغير الذات في لفظ في ذاته لا مطلقا ولا لازم منه
انها لا يكون ثوابه وامتنعه غيره ولم يقل به احد الثالث ان
تلك الصفات متمايزة بعضها ليست عين لبعضها الا في بعضها والى
اشارة بالعطف فيها وقد استدل اهل السنة على الامور المذكورة بقوله
راجعة الى ثبوتها بالنصوص المتقدمة وما خذها ولزوم محالات
في عينيتها كما لوح اليها الا انما باضافه الصفات التي تشرعها وعطفها
وبينها بالمعاني الحقيقية في المقام الاول ان النصوص القطعية تدل
على اثبات العلم والقدرة بحيث لا تخفى التاويل بقوله تعالى ان القوة
منه وقوله تعالى والقوة المبين وقوله انزل بعلمه وقوله فاعلموا ان ما انزل
بعلم الله كما في المقام صد والمعنى انزله من حيث علمه كما هو المتبادر
في النزول بالعلم فلا تأويل ولا صرف في الظاهر القطعي بالمعنى الثاني كما مر
وهو المعنى في الصفات وقوله المعنى الاول ولذا يغفل جاحذا وما
ولا يكفر في الخيال الثاني انه ثبت ان عالم قارحي الى غير ذلك ومعاذ
انهم كل من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل
الفاظ مترادفة وان صدق المشتق على التام في الحقيقة بثبوت ما خذ
الاشتقاق له ثبت له صفة العلم والقدرة والحجوة وغير ذلك
كما في شرح العقائد النسفية يعني انه ثبت القضاة بالمشقات وثبوت
المشتق للشيء لا يتصور بدونه المبدأ في المعنى المصدرى وهو لا يتصور
في المعاني المتقدمة بدونه الصفة الحقيقية لا يستقيم المعنى بقوم بالغير
كما تقرر في اصول وما ثبت كونه كما لا يخفى ان هذا لم يلزم من اثبات
النفس في الغائب فلا يمنع من اثباتها كنه وهي كمالات مطلقا
كما في المناجج الثالث ان المعاني التي يفهم من هذه الصفات لغة وعرف

وعرفا وعقلا مثل ادراك معنى الشيء العلم والكنه في الفعل والترك
من القدرة لا تخلو ان يكون في ذاته معا او لم يكن فانه لم يكن ثم انفسه
لانه هذه المعاني كمالات مطلقا ونقا بعضها نقا مطلقا وهذا خسر
وان كانت ثابتة كانت زائدة بالضرورة لانه تلك المعاني كسبها
بذواتها فبمقتضى العينية كما في المعارف شرح الصيغ فبما برز انما يمكن
ان يكون صفات كمال في الشاهد دون الغائب فلا يتم ما ذكر لان
تلك الصفات مع قطع النظر عن بنسبها ما صفات كمال او لا
من ضرورة انه لا واسطة بين النفي والاثبات ولما كانت نقا بغيرها
نقا مطلقا كانت مطلقا صفات كمال بالضرورة كما في المناجج وغيره
الاربع ان العلم مثل لو كان عين ذات الله والوجود عينه فيلزم ان يكون
العلم عين الوجود وهو ما طعن بالضرورة في كل احد يعلم ان العلم مغيب
به الاستنباط ونسب الوجود كذلك كما في الصيغ وهو الزاوي على القائلين
بعينية الوجود والى مس ان الله معلوما وكل من له معلوم فله علم الا في العلم
الا ما يتعلق به العلم فلا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته وكذا سائر الصفات
لزوم محالات منها عدم افادة حمل تلك الصفات على الذات
لان بمتزلة الذات ذات والعالم عالم فانه منشأ افادة حملها عليها
اشتمالها على معاني زائدة على الذات واذا لازمة فائدة فائدة ومنها
كون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا النبوة في غير غير ما برز
املا لانها نفس الذات ومنها انه يجزم العقل كونه الواجب عالما
قارحا سمعيا بصيرة غير فتنقار الى اثبات ذلك ليس بان لان
كون الشيء نفس ضروري ومنها انه يكون العلم مثل واجب الوجود
لانها مساوية للعالم معبودا حقيقيا والى غير ذلك من الكمالات
ولا بد فع ذلك يكون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات
وكونه المفهوم من كل صفة مغاير للمفهوم من الاخرى وكونه محال مقبدا
لذلك وجتناج الى البيان مع اني والذات لانه الكلام ليس فيما يحل
على الذات بالمواطاة كالعالم والقادر وحكي بل فيما لا يحل الا بالاشتقاق
كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها وهي اذا كانت نفس الذات لزم

قوله من حيث النقد والوقف
مكتبة

وهما الفاعلية والغالبية
مكتبة

لشبهة حتى لو توفقت في اللفظ غيرنا الوجود الى الشئ كما في شرح المقاصد
فلا بد من ما قيل انهم يفرقون بين الوجود والشيئ ولا يجعلون الاحوال
موجودة بل ثابتة فلا بد من قول فيما ذكره الامام من نفسه القديم بالاول
لوجوده انما يغيب بالاول لثبوت وتثبت الفرق المذكورة في بقية
لوجود الاول انه لو كانت للواجب شيئا صفة زائدة لكانت ممكنة
لان الصفة لا تقوم بنفسها ففصل عن الواجب كيف وقد ثبت ان
الواجب واحد وكانت اثره لا امتناع افتقار الواجب في صفاته
وكما لانه الى غيره فيلزم كونه الفاعل والقابل وهو باطل لان القبول
والفعل اثران فلا يصدران عن واحد لانهما لو صدر الكائن مصدر رتبة لهذا
ومصدر رتبة لذلك بمعنى خصوصية القياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر
كما شيئا مفهوما من متغايرين فلا يكونان نفسا بل يكونان احدهما
او كلاهما اختلفا فيلزم تركب هذا حلف او خارا عنه لازمال فيكون له
صدوره عنه وتنقل الكلام الى مصدر رتبة ويتسلسل المصدريات
مع كونها محصورة بين حاضرين واجيب بانه لو سلم كونه القبول اثر
فلا نسلم انه الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولو صح ذلك لزم ان يكون
الواحد فاعلم الشئ في غير ذلك ولا بد من دفع بانه الفاعلية لانه والفاعلية
باعتبار وثنائهما بوجبه مقبول في مختلف الجهة لان حال الفاعلية
والفاعلية في الشئ الواحد ايضا كذلك ولا بد من دفع بانه الشئ لا يتاثر
عن نفسه فانه اول المسئلة والزم المصدر رتبة بمعنى تلك خصوصية
ممنوع بل بمعنى او اعتباري لا تحقق لهما في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءا
من الفاعل او عارضا له كما في شرح المقاصد الثاني انه الصفة الزائدة
انه لم يكن كما لا يجب لغيرها عنه تعالى لثبوتها وان كانت
كما لا يلزم استحالة بالغير وهو موجب النقص بالذات فيكون محال واجيب
بان لا يلزم ان لا يكون محال لا يكون نقصا ما كالاضافات في القبلي المعينة
والبعيدة وانما لا يكون عين الشئ يكون غيره بل صفاته معكلا هو والغير
ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناسبة
عن الذات دائمة بمرادها بل ذلك غاية الكمال الثالث انه عالمية تعالى

تعالى واجبة لاستحالة الجمل عليه ولا استحالة افتقاره الى فاعل كجعله عالما وكذا البهائم
والواجب لا يعمل لانه مسبب الاحياج الى العلة هو يجوز لغيره جانب فاعلية
مثلا لا يعمل بعلم بل يكون هو عالما بالذات بخلاف عالميتها في انها جائرة
واجب بعدت بكم كونه العالمية امر او ان العلم معلقا به كما هو في مقبلي
الاحوال انه وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لانهما يستتبع تعليلها
بل بمعنى امتناع خلقها لذات عنها وهو لا ينافي كونها معلقة بعينه ناسبة
عن الذات فانه اللازم للذات قد يكونه توسط الرابع انها اما ان تكون
حادث فيلزم قيام محاورث بذاته شيئا وخلقوه في الازل عن العلم والقدرة
والجودة وغير ما في الكمالات وصدورها عنه بقصد ولا اعتبارا ونسبها
حادثه لا بدية لها والكل باطل لا اتفاق وانما ان يكونه قد يمتنع فيلزم تعدد
القدرة وهو كغيره بالاجماع وهذا عمدة النافين للمبشرين في الفلاسفة
الاسلامية والمعتزلة والشيعة واجيب باننا لا نسلم تغير الذات
مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليست بالقدر فان
الغير من هما الموجودان اللذان لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بحسب
التعقل ولو سلمنا القول باولية الصفات لا يستلزم القول بقدرها
لكونه اخص من انما القديم هو الا لا زلي الفاعل بنفسه ولو سلم فلا نسلم
انه القول بتعدد القديم مطلقا كغيره بالاجماع بل ذلك في القديم الذاتي
بمعنى عدم المبوقية بالغير وقدم الصفات زمانية بمعنى كونها غير مبوقية
بالعدم لكونها غير واجبة في نفسها بل واجبة لذات الواجب ولو سلم
انه القول بتعدد القديم كغيره انما كانا اوزمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات
بل في الذات خاصة اي ما يقوم بنفسه كما لزم النصارى في كونهم لا انتقال
كما في شرح المقاصد وفي شرح العقائد العصفية انه تكفير النصارى لانهم
قدما مستقلة بذواتها ولذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض اخر
واثبت ذاته وصفاته القديمة ليس في ذلك في شئ واليه اشار
بقوله لم ينزل ولا ينزل بصفاته واسمايه اي قديم الذات موصوفا
بصفاته المختصة به بلا انفكاك ولم يقل لم ينزل صفاته لانهما
انه لم يثبت وجود صفات حقيقته زائدة عليها واليه اشار بالانفكار

الابن الصاحب الشريف
سهة

على الصفات المذكورة وعدم البيان في مقام بيان الصفات الموجودة
حسنا وفيما بعد فبقية شارة الى انه الوجوب ليس زائدا على الذات
والا لعدم اول الصفات بل هو عين الذات كما اشير اليه في الجواب
اولا في فصل وهو مختار تحقيق الما ترديده والا شعري كما في شرح التعديل
وعنه فليس الوجوب اعتبارا بآول عدمه لانه الوجوب كذا الوجود ولا مرد
انه في بقية عدمه لو كان مع انه عدمي لانه وان كان في اللفظ كذلك
فليس في حقيقة كذلك فانه صدق عدم على شئ لا الوجوب لعدم
كما في التعديل وقال جمهور الاشاعرة والمعتزلة بكونه الوجوب الاعتباري
وليس النزاع في الوجوب بمعنى الاستغناء في الوجود غير الغير فانه اعتباري
اتفاقا كما لا مكانه في حدوثه والبقاء والقدم والوحدة والذاتية
والعرضية في الوجوب بمعنى تحقيق حقيقة في نفسها بحيث يتقرر
عنه قابلية عدمه كما صرح به في التعديل ويعبر عنه بكونه الذات مقتضيا
لوجوده في الخارج اقتضا نائما وجوز صاحب الموقف كونه النزاع
في الوجوب بمعنى ما به يتميز الذات غير ذاته ما به يتميز الذات
هو الذات كما صرح به فاطلاق الوجوب عليه محاربا وبل الواجب
او اراده مبدأ الوجوب وانه لا يكون النزاع لفظيا من تفقها ببيان
انه العينية باعتبار ما صدق عليه ما يتميز به الذات وانه الغير به باعتبار
مفهوم ما به يتميز الذات فانه عارض اعتباري في موضوع حقيقة الواجب
فمن غير حاجة الى ما افادوا من البرهان وليس المراد من اقتضاء الذات
ما يتبادر من النسبة فانه كون الواجب نسبة بطل القول بالعينية
وبالعكس السادسة انه البقاء ليس صفة وجودية زائدة بل هو
عبارة عن امتناع عدمه ومفارقة مع الازمنة والذات شاربا لانتشار
البقاء واختاره الباقلاني وامام الحرمين والرازي وغيرهم من اشاعرة
خلاف الاشعري ومن تبعه منهم متمسكين بانه الواجب باق بالضرورة
فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقدور لان البقاء ليس
من السلب والاضافات وهو ظاهر وليس عبارة عن الوجود بل ان عليه
لانه الوجود متحقق وونه البقاء في الموجودات كما في اول حدوث

الحدوث بل تجدد بعده في الموجودات صفة هي البقاء واجيب بانه
لا يعقل من البقاء ان استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى المقارنة مع لازمة
وبالتقصير في حدوث فانه البقاء حصل بعده لم يكن والحدوث زال بعده كما
لانه الخروج من عدم الى الوجود عندهم لا سبوقية الوجود به فلو دلنا ذكره
في البقاء على كونه وجودا زائدا لكان حدوثه ايضا كذلك لان عدم
بعد حصوله كالحصول بعد عدمه في الدلالة على الوجود في الجمل ولزم التسلسل
في حدوثات الوجود به ضرورة انه حدوث لا بد وان يكون عاديا مع انهم
معتزلة فونه بانه حدوث ليس ازا لاداو بالحل بانه بحد والاضاف بصفة
لا يقتضي كونها وجودية كتحديد معينة لباري كما في حدوثه وكذا زوال
الانقضاء لا يقتضيه وذلك كله لجواز الانقضاء بعد مبات وزوال
ذلك الانقضاء كما في شرح الموقف السابعة انه الصفات
لحقيقته باقية ببقاء الذات ولا يحتاج الى بقاء مغاير يقوم به واليه
شار بقوله لم يزل ولا يزال بصفاته واختاره عامة الاشاعرة واستدلوا
بانها ليست غير الذات ومنفكا عنها ببقاء الذات بقاء لها بخلاف
بقاء الجواهر فانه لا يكون بقاء الاعراض ككونها مغايرة له واليه شار الامام
ابن منصور الما ترديدي بقوله بعد ما اثبت الصفات بحقيقة ان الله
عالم بذاته قادرا بذاته تنقيصا على دفع وهم المغايرة والاحتجاج الى بقاء
مغاير لبقاء الذات فيستدفع ما تمسك به المعتزلة من ان الصفات
لو كانت لكانت باقية فيلزم قيام العرض بالعرض اذا البقاء عرض
وما اعترضوا به من انها لو كانت باقية ببقاء الذات لعدم التباين لكانت
عالمه بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك مدفعه بانه ذلك فرع من الانقضاء
وقد صرح كونه العلم مثل ما قبل بخلاف كونه قادرا كما في شرح المقصد
وقد يجب ان تمسكهم بانه ان اراد بالعرض الموجود لقا لم يغيره فلا نسلم
وجود البقاء وان اراد المعنى القائم بغيره مطلقا فلا نسلم المعنى له قيامه
بالعرض لا يري انه كل عرض متصف بالبقاء في زمانه اتفق في تكليف يقال
بأنه لانه وبانه الصفة باقية ببقاء هو نفسها في العلم مثل صفة الذات
بها يكون الذات عالما وبقا لنفسه بكونه هو باقيا كما ان بقاء الله بقاء له

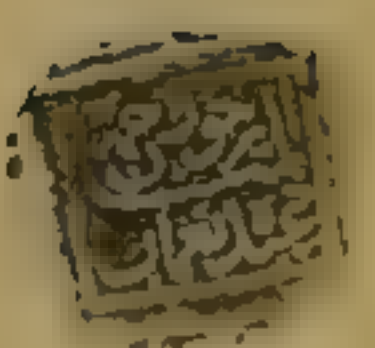
وبقاء البقاء وهو رواية البصائر الشيعية واختاره الاستاذ وبعض
اصحابنا كما في التمهيد والاعتقاد ووضحه الاستاذ بان ما ثبت قدم
الصفات ولزم كونها باقية ومنع البقاء في بقاءها وكونها باقية بقاء
لاستحالة قيام المعنى المعنى ثبت ان كل منها باقية بقاء هو نفسها في العلم
مثلا صفة الذات بها يكون الذات عالما وبقا لنفسه به يكون هو باقيا
وكانه بقاء الذات بقاء لها وبقا لنفسه وهذا كما انه تجسم كان
في المكان يكون بخصه ويزيد عليه ضرورة تحقيق هذا الجسم بغيره
ثم هذا الكون كانه يكون هو نفس لا زائد عليه قائم به ولم يكن العلم
علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاء له بقاء للذات ليس كونه
عالما باقيا لشي واحد كما في شرح المقاصد ان من ان القدم
ليس صفة وجودية زائدة بل سلبية فانه تنكح قد يلزم نفس لا يقدم
زائد على ذاته واليه اشار ايضا بالاختصار واختاره عامة المتكلمين خلافا
للإمام عبد الله بن سعيد القطان متمسكا بانه القديم قد يطلق على المتقدم
بالوجود اذا انطوى عليه الامد والجسم لا يوصف بهذا القدم في قول
زمانه حدوثه بل بعد ذلك تقدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا
زائدا على الذات فكذا اقدم الباري تنكح الذي هو التقدم بقاءها به
لا يجوز مدة متطاولة واجيب بما هو بانه ارادة لا اول له فليس
لا يتصور كونه وجوديا وان اراد انه صفة لا جعلها لا يخص الباري تعالى
بجدة كما فسره الاستاذ ابو اسحق مع بعده جدا في دلالة زيادة القدم عليه
فكذا يكون او اسليا اذ وجوه حسنة الى وجوده لانه في حيزه وان اراد
غيرهما فلا بد من ظهوره كما في شرح الموقف التاسع ان لا ادراك
ليس صفة زائدة بل هو في العلم في حق الباري تعالى واختاره عامة المتكلمين
خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني ولا يتبعه في الاشاعة متمسكين في كون
ادراك الشئ والذوق واللمس صفة تنكح مغايرة للعلم بانه
لا يتعلق بما يغفل عن العلم وانه ادراك سادس لما افقته
الادراكات وعدم قيامه مقام شئ منها فانه انما ذلك لو كان ثابتا
لبعض انواع الجنس بقاء لا اخر وليس كذلك كما في المناجج واجيب بمنع

بمنع خوجه في جنس العلوم لانه لا انفكاك للادراك عن العلم وانه حكم العلم
وهو عدم ثابته في متعلقه ثابت له فكان هو هو العاكسة انه
لا يقضي بوجود صفة حقيقية زائدة على ما ذكر في الصفات سوى الصفات
وصفات الفعلية كما يشير اليه وانه جاز لا يضاف بغيرها من الصفات
واختاره المحققون لعدم الدليل على الثبات قال في البحار وهو محقق
واما جواز انصافه لكان بصفة اخرى فقد ذهب اليه لاكثر من اذ لا يلزم
عنه لانه محال ولا معنى للحيز الا هذا وذهب بعضهم الى نفيه محض بانه
لا دليل عليه وانه ان كانت الصفة صفة نقص امتنع انصافه بها وانه
كانت صفة كمال كانه عدمها في محال نقصا واجيب بانه لا سبيل
الى نفي الدليل بغير البحث وهو غير يقيني وانه كانه متشعبا فلا يلزم منه
عدم الدليل في نفس ولانه انما يلزم النقص بتقدير عدمها ولا يلزم ذلك
من جواز بل غاية ذلك ان لا يحكم بها قطعا لعدم الظفر بالدليل كما في المناجج
واشار الى كون صفة منزهة عن حدوث الزمان وسبق الاختيار
وقال في النفاة الكبرى وصفاته الحقيقية الثابتة في الازل من الصفات
السبع المذكورة وصفة الشكون الرابع بها صفات الافعال
غير محدثة حد وثانها سابق الاختيار كما فسره بقوله ولا مخلوقة
اي ليست موجودة بعد لعدم فناء المبدأ من خلق ذلك وفي تحقير النفي
بالحدوث المحمول على الزمان والصدور بالاختيار عند المتكلمين ونفسه
بعطف عدم المخلوقة ورويه الاستاذ اليه تنكح لا يستلزم قيام الباري
اشارته والحق في الكلام الى استناد الصفات الحقيقية اليه تعالى
في القيام وحمله على نفي خلق غير الله اياها ونفي كونها مخلوقة او نفي المغايرة
او هام في المقام وبيان المرام انه لما ثبت زيادة الصفات الحقيقية
على الذات فهي ما مستندة اليه وجودا واولا والحق في استلزام كون
الصفات واجبات بالذات غير قائمة بالذات وهو مطلق ضرورة
قيام الصفة ووجودها بالموصوف والآول اما ان يكون بالاجاب
او بالاختيار والثاني باطل لاستلزام حدوثه وحملته لحدوث
ضرورة مقارنة الاختيار لعدم ما تعلق الاختيار بآياد ثبت

منه مثل هذه الخصائص في الاحكام العقلية بعد حد وفساد
القاعدة لا يشهد بها ولو سلم فالعقل يختص بالغاثة كما في شرح العقيدة
وقد مر غير المتعدل انه ذلك في المفصل عن الواجب دون الصفات
واشار الامام الى الاستدلال على هذا المرام بقوله فيه والتغير في الصفات
بالتفكاك بعضها وزوالها عن الذات والاختلاف فيها والاحوال
في التحول من حال الى حال بزوال صفة وحصول اخرى من الصفات
يحدث في المخلوقات ويختص بهم كادول السوق في كل يوم في المقام
فاشار الى انه تغير الصفات والاختلاف فيها والتحول يختص
بصفات المخلوقات وبشيء على الساري كما لا يخلو كما في صفاته
كما لا بد وان يكون من صفات الكمال فلو كانت صفة في صفاته محدثة
لكانت ذات قبل حدوث تلك الصفة خالصة من صفته الكمال والحق في
غير صفة الكمال ناقصة فيكون ذات ناقصة قبل حدوث تلك الصفة
فيها وذلك محال في حدوث الصفة في ذات الله تعالى ولا يكون
ذاته قابلية للصفات المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته
فكانت القابلية اذنية وثبوت القابلية مستلزم من وجوب المقبول
فلو كانت قابلية لحدوث اذنية لكانت وجودها في ذاته اذلا لمكان
ان انه هذا محال لانه لحدوث ما لها اول والا لا يزل ما ليس له اول
والمجموع بينهما محال كما في الاربعين للامام الرازي وبين حكم عقلا جوهرا
من صفة البيان وتنصيصا على في عدة جمل في شأنه بقوله كونه في
والعقيدة انها هي صفة الحقيقة محدثة وحدوثها ما يثبت اعتبارا
والمخلوقة هي موجودة في ذاته تعالى بعد عدم كماله من الكرامة
الخالصة بتغير الصفات الحقيقية كما في الاربعين وجدود العلم
والارادة والكلام كما في الفتي نف والرهامة من بعض المختل
الخالصة بحدوث العلم بعد حدوث المعلومات كما في مواقف وشرة
او توقف فيها ان تلك الصفات بمعنى التوقف في ثبوت الانصاف
كما هو الجامع لانها في المقام وانما تها ذلك لظن حدوثها وتوهمه او شك
فيها لندره مع تساوي الطرفين عنده اولا فهو كافر بقوله بخلو

وكانت هذه الامور من الصفات العقلية بعد حد وفساد
القاعدة لا يشهد بها ولو سلم فالعقل يختص بالغاثة كما في شرح العقيدة
وقد مر غير المتعدل انه ذلك في المفصل عن الواجب دون الصفات
واشار الامام الى الاستدلال على هذا المرام بقوله فيه والتغير في الصفات
بالتفكاك بعضها وزوالها عن الذات والاختلاف فيها والاحوال
في التحول من حال الى حال بزوال صفة وحصول اخرى من الصفات
يحدث في المخلوقات ويختص بهم كادول السوق في كل يوم في المقام
فاشار الى انه تغير الصفات والاختلاف فيها والتحول يختص
بصفات المخلوقات وبشيء على الساري كما لا يخلو كما في صفاته
كما لا بد وان يكون من صفات الكمال فلو كانت صفة في صفاته محدثة
لكانت ذات قبل حدوث تلك الصفة خالصة من صفته الكمال والحق في
غير صفة الكمال ناقصة فيكون ذات ناقصة قبل حدوث تلك الصفة
فيها وذلك محال في حدوث الصفة في ذات الله تعالى ولا يكون
ذاته قابلية للصفات المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته
فكانت القابلية اذنية وثبوت القابلية مستلزم من وجوب المقبول
فلو كانت قابلية لحدوث اذنية لكانت وجودها في ذاته اذلا لمكان
ان انه هذا محال لانه لحدوث ما لها اول والا لا يزل ما ليس له اول
والمجموع بينهما محال كما في الاربعين للامام الرازي وبين حكم عقلا جوهرا
من صفة البيان وتنصيصا على في عدة جمل في شأنه بقوله كونه في
والعقيدة انها هي صفة الحقيقة محدثة وحدوثها ما يثبت اعتبارا
والمخلوقة هي موجودة في ذاته تعالى بعد عدم كماله من الكرامة
الخالصة بتغير الصفات الحقيقية كما في الاربعين وجدود العلم
والارادة والكلام كما في الفتي نف والرهامة من بعض المختل
الخالصة بحدوث العلم بعد حدوث المعلومات كما في مواقف وشرة
او توقف فيها ان تلك الصفات بمعنى التوقف في ثبوت الانصاف
كما هو الجامع لانها في المقام وانما تها ذلك لظن حدوثها وتوهمه او شك
فيها لندره مع تساوي الطرفين عنده اولا فهو كافر بقوله بخلو

الواجب كما في صفات الكمال وانصافه بتسايفها التي هي لتايفه كونه
لذلك فهو من الصفات العقلية البهيم كما في تجزئه وفيه ثبات الا وفساد
عدم الكفار في نفى زيادة تلك الصفات بانها اول الثباتات ما تتبعه
من التايف كما ذهب اليه جمهور الشيعة والمعتزلة والفاطمية لا سلمية
لعدم لزوم التذبذب ونسبة النفس الصريح بسبب الاول واليه اشار
بخصيص الحكم المذكور لانه في مقام البيان بالقول بحدوث الصفات الحقيقية
او الشك والتوقف فيها لانه لا يصح بها كونه ذلك مستلزما لنفي ما هو
من الضرورات وانه نفى زيادة الصفات فانها بما هي لا في ضرورت
الدين كما صرح به في الصفات بوالقاسم الانصاري والرازي وكثير
من المحققين التمس في الكفار في ذلك القول نسبة النفس الصريح
اليه كما في شأنه والتعريف غير النقص بضرورتها كما في التفسير به
في فصل الصفات المتشابهات التي ليست عدم كفا للما ول في غير
الضرورات واليه اشار بخصيص الحكم المذكور في المقام مستلزما لنفي غيره
بالانضمام واختاره جمهور المتكلمين والفقهاء كما هو مبين بالامام
في فصل خلق الاعمال بالقول بان الكفار للزوم تكذيب النصوص الدالة
على اذنية الصفات المذكورة وفي الحاشية الاجماع عليها والقول في الحاشية
لما تقر من مذهب الامام من عدم كفا للما في التايف في اهل القبلة والقول
باطلاق عدم الكفار للما في منهم وتجويز كونه المذكور في الكتاب لتغير
الاجتهاد بعد ما تقر او بام في المقام ما شئت من عدم اطلاع على حقيقة
المرام ثم اشار الى كونه الاسماء والصفات توقفية اي متوقفة على اطلاع
على الاذن فيه شرعا فيما رواه القاضي ابو العلاء الصاعدي في كتاب
الاعتق دوالامام ابو شجاع الدين صري في البرهان الساطع انه قال
في رواية ابي يوسف ولا ينبغي ان يجوز لاحد ان ينطق في شأنه انه
يشي من الاسماء والصفات النائية من ذاته ولكن بصيغة وينطق
في صفاته وفي ما يرجع اليها من اسمائه بما وصف نفسه فاورده في الكتاب
والسنة من الصفات والاسماء البالغة الى اثنين واربعين ومائة كما هو
ولا يقول فيه اي في شأنه كما في ابيه شيئا من الصفات والاسماء كادول



قال العلامة القاري في الامور العقلية
من فصول البرهان خلاف العقيدة في زيادة
الصفات الحقيقية القائمة بذاته كالكلام
بعضها حاصل بالصدر وهو الفارسية وان
اما بعض الصفات القائمة بالاعتق
بالفارسية وان من فتنها عليها
الاولى من راجع في الفاري دين
اليها والا فخرها في السباني

منه مثل هذه الخصائص في الاحكام العقلية بعد حد وفساد
القاعدة لا يشهد بها ولو سلم فالعقل يختص بالغاثة كما في شرح العقيدة
وقد مر غير المتعدل انه ذلك في المفصل عن الواجب دون الصفات
واشار الامام الى الاستدلال على هذا المرام بقوله فيه والتغير في الصفات
بالتفكاك بعضها وزوالها عن الذات والاختلاف فيها والاحوال
في التحول من حال الى حال بزوال صفة وحصول اخرى من الصفات
يحدث في المخلوقات ويختص بهم كادول السوق في كل يوم في المقام
فاشار الى انه تغير الصفات والاختلاف فيها والتحول يختص
بصفات المخلوقات وبشيء على الساري كما لا يخلو كما في صفاته
كما لا بد وان يكون من صفات الكمال فلو كانت صفة في صفاته محدثة
لكانت ذات قبل حدوث تلك الصفة خالصة من صفته الكمال والحق في
غير صفة الكمال ناقصة فيكون ذات ناقصة قبل حدوث تلك الصفة
فيها وذلك محال في حدوث الصفة في ذات الله تعالى ولا يكون
ذاته قابلية للصفات المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته
فكانت القابلية اذنية وثبوت القابلية مستلزم من وجوب المقبول
فلو كانت قابلية لحدوث اذنية لكانت وجودها في ذاته اذلا لمكان
ان انه هذا محال لانه لحدوث ما لها اول والا لا يزل ما ليس له اول
والمجموع بينهما محال كما في الاربعين للامام الرازي وبين حكم عقلا جوهرا
من صفة البيان وتنصيصا على في عدة جمل في شأنه بقوله كونه في
والعقيدة انها هي صفة الحقيقة محدثة وحدوثها ما يثبت اعتبارا
والمخلوقة هي موجودة في ذاته تعالى بعد عدم كماله من الكرامة
الخالصة بتغير الصفات الحقيقية كما في الاربعين وجدود العلم
والارادة والكلام كما في الفتي نف والرهامة من بعض المختل
الخالصة بحدوث العلم بعد حدوث المعلومات كما في مواقف وشرة
او توقف فيها ان تلك الصفات بمعنى التوقف في ثبوت الانصاف
كما هو الجامع لانها في المقام وانما تها ذلك لظن حدوثها وتوهمه او شك
فيها لندره مع تساوي الطرفين عنده اولا فهو كافر بقوله بخلو

العموم بالوقوف في سباق الشئ واختاره عامة اهل السنة وشارحه
عليه باقتباس قوله تعالى تبارك الله الذي تعظم وتكبر عما يحيط به الفهم
رب العالمين اي الموجد لكل المصروف فيه الربوبية فانه لا يثبت
مساق الاشارة الى بيان تعظيمه تعالى بالوحدة في الالوهية والربوبية لكل
كما في تفسير العلامة ابن الكمال وفيه اشارات الا ان دل على لزوم
الاحتمال في ما هو لهم نقصا لعظم الخطر فلا يكتفي في اطلاق الصفات والاسماء
بمبلغ ادراكها بل لا بد من الاستناد الى اركان الشرع في اطلاق اللفظ على ذلك
كما في شرح المواقف ان **الشيء** ان لم يسم منه اطلاقا على مفهوم صادق
عليه كذا والفرق واضح وان خفي على بعض الناس فمر هذا المقام واليه اشار
بقوله بشئ من ذلك في اطلاق الخارج في قوله كذا وهو خارج عنهم والفرق في قوله
عليه السلام انه الله ربك الرب في الخارج عن المبحث لانه لم يطلق عليه كذا
على وجه الحقيقة بل اطلق على مفهوم مجازي صادق عليه كذا فلا يكون اذنا
من الخارج في اطلاق كذا ظن ان **الشيء** ان لم يسم منه اطلاقا ما ورد به
الكتاب والسنة مشهورة كانت او لا كما دل اطلاق في شئ من الاسماء
التي ورد بها **الشيء** مطلقا فمنها الصانع فانه ورد بالتوصيف به
في قوله عليه السلام انه الله صانع كل صانع وصنعة افرجه يحكم واليه يفي
عن حذيفة بن اليمان عنه عليه السلام فلا حاجة فيه الى التمسك بالاجماع لكونه
من الاول **الشيء** عينة ومنها القديم فانه ورد في تعداد الاسماء المحسني
في كتاب ابن ابي عمير كما في شرح المواقف الشريفة فلا يثبت ما ظن ان القديم ليس
من الاسماء المحسني وان اطلقه المتكلمون ومنها الذات فانه ورد في قوله
عليه السلام لم يكذب برهم قط الا نكث كذبات ثلثان منها في ذات الله
اخرجه احمد بن حنبل والبخاري ومسلم عن ابي هريرة عنه عليه السلام فلا حاجة
فيه الى التمسك بالاجماع وذات الباري من اضافة المسمى الى الاسم
كذات يوم فكان قبل المسمى بهذا الاسم كما في مالي بن يحيى بن ابراهيم
محرمي الاسماء الجواهر على ما حققته وزال دلالته الثابت فانه استدل
نفسه في علم مثل ان سئلني بالصفة عن الموصوف كما في مختلف اللوان
وهو كثر وحذف المضاف اليه لارادة التعميم كما في مختلف اللوان في تذكرو

في تذكرو ان كثر في نقل علم الزمخشري فلا يثبت ما ظن ان برهان الزمخشري في عدم
صحة اطلاق وادخل العلم عليه وادخله في الضمير ومنها الشئ دل على اطلاق
وصفا قوله كذا في شئ كبر شهادته فلا يثبت منه كذا في شرح المواقف
واما الواجب والموجود فلا دل على مساوئته لاسم الله والشئ في لزومه واذا
ورد الشرع باطلاق اسم لغة فهو اذن في اطلاق ما يساو به فيما صدق عليه
او لا يزمه فيه بل ان يسميه كما يسميه الله الامام كفايته في المرام فلا يثبت لانه
يتفق بالمفهومين ومنع الا في في اطلاق ما يلازمه **الشيء** في الرد
على المعترضة في قولهم يجوز اطلاق كل اسم يدل على انصافه بالكمال اشياء
او سبها مما يدرك العقل سواء ورد في اطلاق اذنه شئ ولا واختاره
القاضي ابو بكر الباقين في توقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي والرازي
فقالا يجوز في الوصف دون الاسم كما في شرح المفصلة وشرح المواقف
للإمامي وادخل اطلاق حجة عليهم وبين الامام تلك الصفات وعدم المغالبة
والانفكاك فيها من الذات وفيها الصفات المخلوقات في فصول
فصل في تحقيق معنى السمع والبصر في الفقه لا كبر وسمع لا سمعنا
وغيره لا كبر وسمعنا لا سمعنا وبصرنا في صرحنا لا سمعنا لا سمعنا
في فصولنا وذات الباري وصفاته كمال منزه عن القيود
فثبت له بلا ان لا يحصل لها بها سمع وروية كذا في جميع السموات
والمبشرات كمال قديم بلا تأثير ووصول هو اول الطباع او جزو
شعاع ولا آلات لما دل عليه في القواطع العقلية والنقلية خلاف
سمعنا وروينا وفيه اشارات الا ان كل ما منها صفة قد ذكرها
تعلقات حادثة كالعلم والقدرة والية اشار بسوقها مساق سائر
الصفات والتعلقات بالاشياء **الشيء** ان لم يسم منه اطلاقا
يتعلق به بالموجودات وذات المعدادات والية اشار بالنقص بالاشياء
وصرح به صاحب التلخيص الكفاية وفيه ما واختره عامة المتكلمين
واستدلوا عليه بالسمع والروية انما يتعلق بها بصلاحه كونه مسموعا
مريدا والمعدوم في حال عدمه ليس كذلك فلا يتعلق به الا بعد وجوده
ولا يزم نقص فيما بعد من يتعلق بالمعدوم كما عدمه يتعلق بالانوار

ولا يلزم النسخة في الصفقة نفسها عند تعلّقها بالموجودات بل التعلّق
كسائر الصفقات كما في الاعتقاد وغيره التي ليست في سؤقها مساق
التي تبت المفروغ غير اثباته في الضروريات اشارة الى انه كونه تعالى
سمي بصيرا على الضرورة في دين نبينا عليه السلام والقرآن والحديث
فما هو منه بحيث لا يمكن النكاره والاجماع متعقده عليه فلا حاجة الى
الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية التي لا
الرد على جمهور الفلاسفة الذين ليسوا بالبصيرة في تلك المنتهى
بأنها غير الحاشية غير المسموع والمبصر ومشروطا به كسائر
الاحساسات وانما في محال في حقه تعالى وبأنه اثبات السمع والبصر لا زال
وعنده لم لا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول واجب منع المقدمة الاولى
او لا يلزم في حصولها مقارنا للثبات فيها كونهما نفس ذلك البتة
او مشروطين به وانما سلمنا انه كذلك في الفات هذا سلمنا انه في الغالب
كذلك فانما صفاته تعالى في اللغة بالحققة لصفاته تعالى انه لا يكون سمعه
ولا بصره نفس الثابت ولا مشروطا به ويكون ثابتا له في الازل بلا وجود
مسموع ولا مبصر فيه واليه اشار بقوله لا سمعنا لا رؤينا في سورة
كونها صفاتين مغايرتين للعلم واليه اشار بالعطف في قوله لا سمعنا ولا
والاشعيرة والفلاسفة الاسلاميين القائلين بارجاع السمع الى العلم
بالمسموعات والبصر الى العلم بالمبصرات كما في المحصل والموقف
التساوي في العلم بهما بوردوها بصيغة المشتقات في الصفات
التي لا على ما يلزم معانيها المصدرية في الامور العينية وقياسها بالذات
بالاستقلال كسائر الصفات كقوله تعالى سمع وارض وقوله الم يعلم
بانه تدبري وقوله هو السميع البصير واليه اشار باطلاق المشتق فيهما
والفرق البديهي بين علمنا بشئ علمانا تاما جليا وبين ابصارنا اياه فانما
نعلم بضرورة انه تعالى انما يشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما
وكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه ولان اطلاقه على الاحساس في الف
للعرف واللفظ كما في شرح المقاصد في تحقيق صفة العلم قال
في الفقه لا كبر كانه عالم في الازل بالاشياء من الموجودات وما هو

هو من الوجود في محله فانه قد يطلق الشئ على المعلوم اذا كان معلوما لكونه
شئ في العلم بل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن كما
في شرح المقدمة في قوله للعلم السمع قد ياتي قبل كونها امي وجودا فاش
الى انه على تلك النيات في الازل للكلية والجزئية في الموجودات والمعدومات
وكذا للمشتقات كما سبقت اطلاقه وفيه اشارات الى الوجود في الرد
على من زعم انه علمه تعالى بالجزئيات كما دلت عند حدوثها ونزول
عنده واليه وكذا علمه في الازل وانما زعمنا انما يقتضي في علمنا بالمعقول
بشرط وقوعها وانما في الازل فانما يعلم بالماهيات والمخالفات الكلية
كما ذهب اليه جمهور من صفوة وهشام بن الحكم والوحسين البصري متمسكين
بانه لو علم في الازل جميع الكائيات وما علم وقوعه واجب وما علم عدمه
ممتنع ولا قدرة على الواجب والممتنع فيلزم انه لا يقدر على كل شئ
واليه اشار بالتعميم للاشياء في الازل والناكيد يقبل كونها في الازل
الرد على من زعم انه علمه تعالى بغيره متمسكا بانه العلم بالشئ غير العلم بغيره فلو علم
غيره لكونه له يجب كل معلوم على حده فيكون في ذاته كثرة متخلفة
غير متناهية واليه اشار بالتعلّق بالاشياء التي ليست في الازل على من
نفي علمه بغير المتشابه متمسكا بانه المعقول متميز عن غيره وغير المتشابه
غير متميز عن غيره والاكاذيب قد به يتميز عن غيره واذا كان له حد وطرف
فليس غير متناهية هذا خلاف واليه اشار بالتعميم الى الوجود في الازل على من
نفي علمه بالجزئيات المتغيرة في جمهور الفلاسفة متمسكين بانه اذا علم
شئ لا يزداد في الازل ان ثم خرج زيد عنها فاما انه يزول ذلك العلم
ويعلم انه ليس في الازل ويبقى ذلك بحال والاول بوجوب التغير والثاني
باجماله وكلاهما ناقص يجب تترسبه عنه بل يعلم الاشياء علما متعاليها
غير الدخول تحت الازمنة فاشارة الى الحاشية في الازل على من علمه
بالجميع متمسكا بانه لو علم كل شئ فاذا علم شيئا علمه به ويلزم التسلسل
كما في الموقف وغيره واليه اشار بالتعميم والناكيد في الازل لا ملام الاشياء
المرام في مغايرته لعلوم الخلق وتشمول الجميع الاشياء وعدم تفرقه
في التعلّق بالمتغيرات وباطال ما تمسك به في نظرية من الشبهات فاشارة

الى الاول بقوله فيه بعلم الموجودات والمعدومات كما دل الطرق
لا علمنا لانه علمنا اننا قد نعلم كامل منزلة المعارف في شاكل وعلمنا
عرض محدث مستفاد فافهم في بعض احكامه وفيه شارة
الى الرد على المعتزلة القائلين انه لو كان عالما بعلمنا اننا لا نعلم العلمان
المتماثلين لتعلقهما بالعلوم في وجه واحد فيلزم اشتراكهما في التعدم
او الحدوث بخلاف العالمية فانها فيه تتكاثر بتعلق الذات وتبنا بتعلق
العلم والكانت علومه غير متماثلة لكونه عالما بالانهاية له والكانت فوقه علم
بقوله تتكاثر فوق كل ذي علم عليم فانه لا يلزم في الاشتراك في الازم التماثل
ولا في التماثل الاستواء في الصفات ولا يمنع كثرة تعلقات الواحد
ولو ان غيرهما لا تخصيص العمومات كما في المقاصد واليه اشار باطلاق
المشتق ونفي التماثل واشار الى ان في بقوله فيه وخلق الاشياء بالاشياء
اي اربع اصول الاشياء لا في سبق مادة ولا مدخلية شي اخر وانما يرد
في خلقها كما دل العموم بالوقوع في سياق النفي وفيه اشار است
الا و سلك اثبات علمنا شامل لجميع الاشياء بوجوده الاول اشياء
تخلق الاشياء فانه يقتضي معلومية الاشياء قبل ان يخلق الله انما
بدل على قدرة الخالق اي كونه قاعلا بالقصد والاختيار لانه يخلق الجاد
من عدم ولا يتصور الفعل بالقصد والاختيار الا مع العلم بالمقصود
انما ان الخلق البديع بدل على علم الخالق واليه اشار بالخلق الابداعي
وتفردا في خلقه وافعاله منتزعت عن كل صنعة الغريب والترتيب
العجيب ومن كان فعله كذلك فهو عالم اما الصغرى فظاهرة لمن نظر
في الانفاق والانفس وارتباط العلويات بالسفليات وما اعطى للحيوانات
من الاسباب والالات المناسبة لمصالحها وما اعطى للنحل والعنكبوت
من العلم بالفعل في البيوت بل فرجارا وانما دل قوله تتكاثر وحي ركب
الى النحل انه اتخذ في ايجال بيوتها واما الكبرى ففردية وقد منتهى عليها
بانه غير راي مخطوط حسنة او سمع الفاظ غريبة تدل على معانيه وفيه
جزم بانه مصدر عالم ونوهم كفاية الظن بدفع النكر والتكثير
على انه المنصور ضروري وهو كالت في المقصود كما في شرح المقاصد

المقاصد الثمانية النصيرج بما قرأنا في الاله من نفي قدم الرسول
كما قال الفلاسفة انما ليست في كونه احداثا لحوادث متوقفا
على استعدادات متعاقبة وكونه كل سابق شرط لاحق الزاوية
نفي نسبة لحوادث في عالم الغضا صرح العقل بالاشياء كونهما في نسبة
النصيرج بكونه اصول الاشياء مستندة الى الله خلقا في غير واسطة فيه
والذي ذلك كله اشار بقوله لا في شي السنادية الرد على المعتزلة المتكبرين
لاستناد جميع المكنات اليه تتكاثر واسطة شي القائلين باستنادهم
بتعدالة او شرط او قابل متمسكين بانه البسيط الحقيقي الواحد في جميع
الجهات لا يجوز ان يستند اليه الا في واحد لانه لا شك ان العلم الموحدة
بحبانه كونه موجود قبل المعلول قبله بالذات وانه كان يكون
لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لهما تلك الخصوصية مع غيره
اذ لو لا ما لم يكن اقتضاها بالمعلول معين بالوجه اقتضاها لما عداه
فلا يتصور حصد وره عنها في كل صدد ولا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك
الصدد وخصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدر
هو هذه الخصوصية لا الاموال اضافي الذي يتعلق بين الصادر ومصدره
لانه متاخر عنها فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد
كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فانه فرض صدد وانما كانت
تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليست هناك جهة اخرى فلا يكون له
مع شي من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون له شي منهما
فاذا تعد والمعلول فلا بد من معايرة في ذات الفاعل ولو بالاعتبار
بتصوره هناك خصوصية تميزت عليها علمنا به وحي لا يكون الفاعل
واحد في جميع الجهات ولكن هذا قبل ان يحد الحكم كانه قريب من الموضوع
وانما كثرت مدافعة الناس اياه لا غفرا لهم في معنى الوحدة الحقيقية
واجب بانه لم لا يجوز ان يكون له ذات واحدة خصوصية مع متعديده
متشابهة في جهة واحدة او غير متشابهة فيها لا يكون تلك الخصوصية
لها مع تلك الامور فتصدد عنها تلك الامور باسرها لا بعضها وفي بعض
والتي سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان

المبدأ المحقق في متصف في نفس الامر بسبب كثرة بل ارادة بتعدد عقولها
 في زمانه بعد ركنه هذه الحقائق امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه
 واحدا حقيقيا بحسب ذاته كما في شرح المواقف واليه اشار بانها خلق
 الاشياء اليه تنك مطلقا عن الآلات والشروط والقول وبالحق الذي
 هو الالحادي والعدم بالاختيار الساكنة الاخذ في قوله تعالى لا يعلم
 من خلق وهو اللطيف الخبير وبينه بقوله يعلم المعلوم في حال عدمه معدوما
 اي يعلم المعدومات في الممكنات والمنتهيات في غير مقتضاة الشئ في كماله
 كما اشار اليه باطلاق المعدوم والعدم واختار المتكلمون كما في محبت الوجوه
 في شرح التعديل وشرح المقاصد وقبلة اشارات الاوس الى المعدومات
 متمايزة واليه اشار بتعلق العلم في حال عدمه فان في نفس الوجود الذهني يتصور
 ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنيا مع انه ينصف ان متمايز
 فالمعدومات متمايزة كما في شرح المواقف والاعتماد الثاني في العلم
 صفة اذلية ذات اضافية تشمل المعدوم في حال عدمه متميزة بدو شئونه
 في كماله اذ لا يتوقف الاضافة الا على لا متمايز الذي لا يتوقف على وجوده
 المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن كما في شرح المواقف الشريفة في النوع الثاني
 من الكيفيات النفسانية واقتضاء الاضافة والنسبة كحق المنسب مطلقا
 ممنوع بل هو فيما يكون تعلقه في حيث وجود المنسب معه كالمعدومة وضما
 او خارجا بخلاف قبليته تتم في العالم فانها نسبة يقتضي عدم العلم معه
 ومثله الالحادي والاختياري وتعلقه كما في فضول التذرع للشرا في المقدمة
 في محبت الحسن والقبح ومنقوض ان كل واحد من العلم ان الشمس في الطلوع
 من مشرقها لا من مغربها فهذا المعدوم معلوم كما في الاربعين للارزي والى
 ذلك كله اشار باطلاق المشتق والتعلق بالمعدوم في حال عدمه مطلقا
 فلا يخفى ما في محبت الادراك من المقاصد ان المتكلمين في الكلام والوجود الذهني
 جعلوا الادراك اضافية او صفة ذات اضافية في شكل العلم بالمعدومات
 سيما المنتهيات اذ لا يعقل الاضافة اليه الا لا تحقق له املا ولازم في المنقضي
 القول بالصورة في الكمال انما الادراك حتمي واحد ولا يختلف افراد ماهية
 نوعية ومعناها عند القائلين بالوجود الذهني ان المعدوم وجودا غير متماثل

متماثل وهي من حيث القيام علم ومن حيث الذات معلوم بخلاف
 الموجود فان العلم ما قام بالعالم والمعلوم ما في الخارج وما في شرح العقائد
 العشرة ان اذ كان معدوم لم يكن له غير الواجب بالاختيار والافعال
 الاختياريه مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون له كمالا وادب
 وجوده اذ في علم الله تعالى ان تعلق العلم بالاشياء المحض محال بدونه لا يقول
 الظاهر لكونه المتكلمين في العلم قد تم والتعلق فادب لا يسمي
 ولا يغني من جوع اذ العلم عالم بتعلق بالاشياء لا بصير ذلك الشئ معلوما
 فهو يقضي الى كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل كما في ذلك علوا كبيرا
 والمخلص اشرا اليه سابقا انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء
 وذلك العلم مبدأ الوجود والتفصيل في شرح كما ان العلم الاجمالي فينبأ
 مبدأ الحصول التفصيل فينبأ وقال في العلم الاجمالي علم بالتعلق وهو العقل
 البسيط الذي يجعل الفاسفة مستفاد من المبادي العامة والتفصيل
 انما هو للنفس من حيث هي تفريق لولا العقل الاجمالي للمبادي هو اختلاف
 للمصور التفصيلية في الخارج ولك ان يقول العقل الاجمالي فينبأ ايضا
 سبب للمصور التفصيلية في اذ ما نبأ فانه مبني القولين دعوى البدهية
 فيها خالف فيه جماعة وهي غير مسموعة كما تفر في محله والرفع عن المذهب
 بالقول بالصورة الذهنية او العلم الاجمالي لا اضافة فيه غير ضرورة
 كما عرفت وتندفع ما قيل ان الفرق بين منظر باقية في المتكلمين في المزمع
 الرجوع عن القول بالاضافة والتزام ان الذات في علم مقام الاضافة
 وطرفها او التزام ارتسام الصورة والفلاسفة وفي بعضهم في القول
 بعينية الصفات المزمع التزام ان الذات في علم مقام طرف الاضافة ايضا
 فلما كانت اولا زام علم فمن ظن لسعوبة السؤال وانما المختص في قول
 الوجود بان الواجب وجود بحيث يندرج فيه تفصيل الاشياء
 ويكون ذلك الوجودات علما حضورا باله فقد فرغ من المطر ووقع حيث
 المنزلة وفي الله العصمة في كل باب ان النسبة ان يعلم المعدومات
 والموجودات واحوالها على التفصيل الاجمالي فقط واليه اشار بالتعويض
 للحال واوضحه بقوله ويعلم انه اي المعدوم كيف يكون على حاله

فانما يكون العلم بالاشياء في محبت الاشياء
 كما لا يخفى في شرح العقائد العشرة

في قوله القرآني في محبت الجدة
 منته

ان مع البرهان الدين
 منته

اذا اوجده عند تعلق ارادته وقدرته وتكونه فانه تعالى علم في الازل
 عدم العالم في الازل وعلم وجوده فيما لا يزال وقتا ووه بعد ذلك
 الرابع انه علم المتعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى
 باق ازل لا وابد الم بزم فيه بانه يبقى انه علم في الازل بانه معدوم لا محصل
 ولا اجمع بين الاعتقادين المتناقضين لشمول العلم في كل حين كما في شرح العقائد
 والبيانات ربيانية شموله في الازل لحال عدم والوجود فلا يرد اعتراض
 الامام الرازي بانه الباري تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال
 فاما انه يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيبزم محصل الجمع بين الاعتقادين
 متناقضين واما انه يزول فيبزم زوال القديم وقد ذكرنا ما ثبت قدمه
 امتنع عدمه انتهى انه المعلوم يتميز بالاحوال الخفية به ولا يتوقف
 على التميز بالحد والظرف والية شرا بالتوقف في الحال في المقام مع الالباء
 الى جواب كمنع ما تمسك به نفاة علمه تعالى بغير المنهاج وهو كونه المعلوم
 المتميز ذا حد ونهاية يميز به بغيره فانه انما يكون كذلك انما يتوقف العلم
 على التميز بالحد والنهاية وهو ممنوع واكد بقوله وعلم الموجود في حال وجوده
 موجودا كعلمه بوجود العالم وكل ضرر منه في حال وجوده وانعلم انه كسب
 يكونه فناؤه اذا اقتضاه بانه تعالى علم في الازل جميع الذوات
 وجميع الصفات الدائمة والازلية باوقات حدوثها واوقات زوالها بحيث
 لا يغيب عن علمه من قال ذرة في الارض ولا في السماء فانه ابداع المبدعات
 بمنتهى ان في العالم بالموجودات قبل وجودها بانها ستكون وقت كذا
 لنقص ما في وقت نشأها فيه وبعد وجودها علمها جزئيا ايضا يجعلها
 مطابقا لما نشأ او بالمتغيرات لنقص ما ليس مما نشأ وبالعدوات
 ليميز بينها ويخلق منها ما يشاء كما في التقدير واشار الى اننا لم نقول فيه
 وعلم الله الشخص القائم في حال قيامه قائما لشمول العلم بجميع المعلومات
 لانه الموجب للعلم ذاته تعالى والمعلوم منه ذوات المعلومات ومفهوماتها
 وانه الذات الى الكل سواء فذاته يقتضي كونه عالما بجميع المعلومات
 لا بشرط فانما اقدم فقد علمه قاعده في حال قعوده فاشارة كونه ذاته
 تعالى مستغنيا لعلومه بجميع الاوقات الجزئية وازمنة الواقعة هي فيها

فيها بخصوصها لانه المقضي للعالمية الذات والمعلوم منه صحتها غير مخصوص
 انما لانه بغيره في كماله كما في المقاصد من غير ان يتغير علمه بان نزول
 او يحدث له علم اخر وفيه اشارات الاول الى انه وجوده تعالى بغيره
 لكل زمانه وانه كان منزها عن الخول في الزمان فيكون مع كل زمانه عاقل في الحال
 والماضية والمستقبل بعلمه انما هذا واقع او وقع او سيقع لا متناه محصل
 عليه تعالى كما في شرح الصافي وفيه اشارات بقوله بعلم القائم في حال قيامه
 قائما فانما اقدم فقد علمه قاعده في حال قعوده الثاني انه علمه تعالى
 لا يتناهي ويحيط بالانهاهي وبكل موجود ومعدوم وكل جزئية في غير تغيير
 والية اشار في المقام بتعليقه للمعدوم والموجود مطلقا وقيام الشخص
 وقعوده من غير تغيير فانه صفة ذات اضافية لم يلزم من تعليقها بالتغير
 تغييرا ففصل عن الذات والى هذا يشير ما قبل ان علمه تعالى بانه الشيء سيجد
 نفس علمه بانه وجد فانه في استمرار العلم بانه زيد داخل الازل عدا احواله
 بهذه العلم بعينه بعلمه في الغدانه دخل والعلم لا يتغير بتغير المعلوم
 كمالا يتكرر تكرره بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور وانما يتغير
 محال من يميزه الى بساطه كما في المقاصد فكم ادا استمرار نفس العلم
 دون تعلقه كما ظن في غير من انه دعوى بلا دليل وانه تعالى المعلومات
 بملزم تغير العلوم وانه المشروط بشئ غير المشروط بغيره وانها
 قد يفترق فانه كل في كل حسب التعلق ودون العلم بغير الحقيقة حقيقة
 فلا بد انما على الفاعل ان نفس التعلق في المعترلة السالكه ان علمه تعالى
 صفة حقيقة متعلقة بالمعلوم وهو ضروري والتغير في التعلقات
 لا يوجب التغير في الذات ولا في شئ من الصفات حقيقة كما في المعينة
 وفي تعلق القدرة والارادة بالمقدور والمراد كما في الصافي وفيه اشار
 بقوله من غير ان يتغير علمه او يحدث له علم فاشارة الى جواب كمنع لزوم التغير
 في العلم بتعلقه بالجزئيات المتغيرة فانه تعلقه بالجزئيات اما بانها
 مستوحدة او مستعدة اي علمه بوجود كل منها مقيد بوقت وجوده
 وبعد كذا وانما بانها وجدت الان او قبل هذا وكل من
 هذين التعلقين متناه متغير بتناهي الجزئيات وتغيرها في الجواب

هذه صاحب الصافي في شرحه
 منه

تغير في صفة العلم ولا تغير حقيقة ذاته بل يوجب تغير صفاته العلم
وتختلف المعلومات ولا يتغير في ذاته المتعلق بها اعتبارا في الاربعة
التي يعلم بها حيث انها جزئيات والمتغيرات من حيث انها
متغيرات بل لا زوم تغير في اصل الصفة بل في اضافتها واليه اشار بقوله
يعلم الله القائم في حال قيامه قائما وانما قالت الفلاسفة انه لا امتداد
الزمان الذي هو جملة التغير والتبدل بما يقاربه من الحوادث جملة واحدة
حاضرة له في غير ترتيب وتفاوت ومضي واستقبال فانما التغير
باعتبار حضوره وود ذلك الامتداد ونحوها بالصفة
في الزمانيات الواقعة تحت حيلة الزمان فهو لم يزل عالما بذاته وحواله
وبكل ما يحدث من مخلوقاته على نحو لا يتطرق اليه التغير مع كونه مطلقا بقا
للو افع فالوجودات في الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس
في علمه كانه وكائن وسكونه بل هي دائمة حاضرة له في اوقاتها
فما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم اخر بها بل حصلت كشوفة له
بالعلم الازلي كما يخفى البعض لا يكون فخلصا عما لازم من كونه متكام مع كل
زمانه حاضره هو ان يعلم ان هذا واقع او وقع او سيقع المتغيرات
من حيث انها متغيرة لا متناه كجمل عليه كما قرئ في شرح الفيلسوف
وفي شرح التعديل انه الله موجود مع كل زمان وقبل كل زمان وبعد كل
زمان وهذا ضروري مع انه مستغن عن الزمان والزمان ليس ظرفه
وبتعبه بقوله لم يزل ولا يزال عالما بعلمه اي بتعلق علمه بالذات
ولا بحضور نفس الكمالات والعلم الشامل لجميع الاشياء من الكمالات
والجزئيات كما دل الاطلاق صفة الفاعل به في الازل والصور
مجردة غير قائمة بشئ ولا حادث بحدوث الجزئيات لانه يستلزم
عدم كونه عالما في الازل باحوال وجودات الحوادث وهو غير مبدل
تلك غير ذلك علوا كبيرا فاش راي الجواب بمنع حدوث العلم بالجزئيات
مستندا بانه لو حدثت لزم نقصان الصفة في الازل فكل الحوادث
والعلم بالوقوع في الازل يمنع الوقوع في الماهية وحكاية له وهو تابع
للقدر فلا يصير ناعا لها والالزام التغير عليه عند تحقق الماهية

الماهية وهو عليه محال كما في الفيلسوف وغيره وفيه اشارات الاو كس
ر وما ذهب اليه جمهور الفلاسفة من انه تعالى عالم بالذات لا يعلم وكذا في سائر
الصفات التي تنسب له وما ذهب اليه جمهور الفلاسفة من كونه علمه
بالكمالات حضورا بقائه العلم بحضوره في المشهور عنهم هو المعلوم بعينه
بالذات ومتحد معه في الوجود العيني فليزوم كونه علمه بالكمالات حضورا بعين
الكمالات وعدم شموله للمعدومات والمتمحلات وفي شرح العقائد العشرية
انه المعلوم في العلم بحضوره هو بعينه الصورة العينية في غير ان يكون
هناك صورة اخرى فلا بد ان يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى يكون
الصورة العينية بعينها الصورة العلمية والذهب لمحقوقه منهم ان
ادراك الشئ حضوره عند العقل ما بنفسه واما بصوره المتفرعة
او حاصله ابتداء المرسمة في العقل الذي هو المدرك والله التي هي
الادراك ووجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه امر يناسب ذلك الشئ
بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة
وحضورها وتمثلها واراد بها وصول النفس اليها وتكون ذلك
ولا يفهم من ادراك الشئ سواه والمدرك اما ان يكون خارجا عن ذات
المدرك كالنفس وصفاته واما ان يكون خارجا عما ان يكون ماديا
او غير مادي فالاول يكون حقيقة المتمثلة عند المدرك نفس حقيقة
الموجود في الخارج ويكون ادراكه دائما وانما يكون صورة متفرعة
عنه وانما لا يكون صورة متصلة في العقل غير متفرعة الا لاشترار
من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو موجود في نفس كادراك
المفارقات او لما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات
كما في شرح المفاهيم التي تنسب له وما ذهب اليه بعضهم من كونه علمه
بها منظويا في علمه بذاته قال في شرح العقائد العشرية واما بتو الكيفية
الانطواء الامانة قالوا انه ذاته تعالى علمه بالكمالات وعلمه تعالى بذاته على ما عليه
منطويا على الكمالات اذ في جملة احوال ذاته كونه مبداءا لها فيقتضي علمه
بذاته علمه بها وهذا لا يقتضي به ذو فطانه لانه تلك الكمالات مباينة
للو اوجب تعالى وحضوره عند المتبانيين لا ينطوي من حضوره الاخر

أشارة الى انه علم منه في الصورة
فلا اشكال عند محققهم
كما في شرح المقاصد
منه

ولو فرض بينهما أي نسبة في العلية وغيره ما ذكره كذا في بعض
المراتب حمله احواله كونه مغاير للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع احواله
فيضمن علمه ذاته علمه بجميع ما سواه الاربعية ردا ذهب اليه
بعضهم كونه علمه صور مجردة غير قائمة بشئ وهي لا تعلق لونه لظهور
بطلانه ولذا حمل قوله على مدبرات الانواع التي تمنع كونه العلم
نسبة محضه كما ذهب اليه كثير من المتكلمين وتمسك به نفاة علمه بنفسه
ثم انه مبرر بنفاة علمه مطلقا في قدام الفلاسفة لعدم تحققها في جابل هو
صفة حقيقة ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات
ممكنة والشئ ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التقدير كاف لتحقيق هذه النسبة
والتيه اشار بقوله والعلم صفة في الازل السابعة ان علمه يعلم
نفس علمه والتيه اشار بقوله عالما بعلمه فلا يلزم التسلسل في علمه بالجميع
المستلزم لعلمه بعلمه كما تمسك به نفاة علمه بالجميع السابعة انه
العلم وكذا سائر الصفات ليس من الامور الاعتبارية مثل حدوث
والامكان بل من الامور العينية الثابتة في الازل والتيه اشار بقوله
والعلم صفة في الازل فلا يرد النقص بمثل الموجود والواجب على تقدير
كونه الوجود والوجود اعتبارا كما طعن في منسبة العلم الواحد
يتحد وتختلف فيجب معلوما في ذاته والتيه اشار بافراد العلم
وتكثر العلاقات بل انها غير متشاكل كما تمسك به نفاة علمه تعالى
بغيره وبالجميع لانها امور اعتبارية لا تحيل التسلسل فيها
في تحقيق صفة القدرة قال في الفقه الاكبر والقدرة على جميع الممكنات
كما دل الاطلاق والتقييد بالممكنات لما في كونه القدرة صفة
مؤثرة وفق الارادة وهي لا تتعلق بغير الممكنات وبسبب اليه
لا القدرة نفاة لانه قد رتب تعالى ملة للممكنات وغير متناهية بمعنى
انها لا تقير بحيث يمنع تعليقها لانه ذلك محذور ونقص ولان كثير
من مخلوقاته ابدية كنعيم الجنان وذلك يتعارض مع انبائها لانهما
بحسب القوة والامكان والمقتضى للقدرة هو الذات والمقتضى
للمقدرة هو الامكان ولا انقطاع لهما بخلاف قدرة المخلوقات

المخلوقات وفي كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات بمعنى انه شاء فعل
وانه لم يشأ لم يفعل لا يفرق بين الموجب افعرا فاعلا هرا فان الموجب
هو الذي يجب صدوره بالفعل عنه بحسب مقتضى عدم الصدور غير ممكن
لكن هو بحيث اذا لم يشأ لم يفعل وصدق الشرطية لا يقتضي صدق
الطرفين فيحقق صدق هذه وانما امتنع عدم المنة في الجواب عنه
انه تعالى في رتبته ان يصح منه الفعل ويصح منه الترك بالنظر الى نفس
القدرة فلا ينافي ذلك وجوب الفعل مع انضمام الارادة كما في
شرح المقاصد اشار الامام في شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات
بمعنى صحة الفعل والترك وعدم انفكاكهما عن الذات والرد
على الخلق بقوله لم يزل ولا يزال قادرا بقدرته التي لا يملكها
والقدرة صفة في الازل أي صفة حقيقة التي لا تنفك عن ذات
واجب الوجود وقبة اشارات الاوتى انه القدرة بمعنى
صفة ازلية تؤثر وفق الارادة في احاطة في المقدور است
من الفعل والترك في جميع الممكنات لا بمعنى القدرة التي هي
من الاحوال ولا محضه بعض الممكنات كما زعم المعتزلة والتيه اشار
باطلاق القدرة وبيان كونها صفة ازلية التي نسبت له تعالى
في درجته بالفعل في وقت وبترك في آخر بحسب ارادة لا موجب
بالذات والتيه اشار بقوله لم يزل ولا يزال قادرا بقدرته واختاره
عامة المتكلمين واستدلوا عليه بوجوه الاول انه تعالى صانع قديم
يستند اليه الخوارث وفي كل من هذا شأنه فهو في درجته
بفعل في وقت بحسب ارادة وبترك في آخر كذلك سواء كان
استنادا بواسطه او لا لما ثبت من امتناع تعاقب الخوارث
وجزئيات الحركات الى لانها لا كما في فلا يرد انه استنادا اليه
تعالى بواسطه حركات متعاقبة معدة للخوارث في وقتها في استنادا
اليه بالايجاب الثاني انه لو كان موجبا مع انه صانع لكان العالم
لازم له لانه اثر الموجب كذلك فيكون ارتفاعه مستلزما لارتفاع
الواجب لانه ارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع

الواجب ان لا يمنع فلا يكون العالم ان لا زواله فلا يكون موجبا والواجب
لو ثبت يكون علة تامه بحيث لا يتوقف المعلول على غيره اصل اتفاقا فيزول
المعلول فلا يبرر انه انما الموجب قد يختلف عنه لفقد شرط او وجود مانع
الثالث ان الفلك بسيط على رأي القائلين بالاجاب في اختصاص
بعض منه بالقطبية وبعض بالمنطقية واختصاص الكواكب في بعض
موضع منه ووجه الاخر لا يكون مستندا الى طبيعة الفلك البساطنة
فيكون مستندا الى صانع قادر مختار حكيم وكذا اختلاف الاعضاء
في الحيوان وتخصيص كل جزء بعينه وبصورة ووجه اخرى لا يمكن الاستناد
الى غير المختار القادر كما في شرح الهندية للفاضل البردي الرابع انه
لو كان موجبا ولم يتوقف تاييده على شرط حادث بلزم قدم العالم
وانه توقف وجوده بلزم اجتماع حوادث لانهاية لها وهو محال
وانه توقف على عدمه فيلزم حوادث لا اول لها وهو باطل لان جملة
الحوادث الى الطوفان اذا الطبقت بما مضى الى يومنا هذا لم يوجد
في الثاني ما ليس في الاول في الثاني في الاول تساوي الزائد والنقص
وانه وجد فقد انقطع الاول والثاني انما زاد عليه بمنتهى فيكون
متناهي فلا يكون العالم صادرا بالاجاب كما في المصباح للبضاوي
الثاني لثبوت الرد على الفلاسفة المتكبرين لكونه كقادر مختار
القائلين بانه لكي موجب بالذات اي يجب ان يصدر عن الفعل
متمكين فيه لوجود الاول انه يعلق القدرة انه اختار في سلسل
وانه لم ينفذ الشد باب اثبات الصانع الثاني انه يتعلق القدرة
والارادة اما قد يم فيلزم قدم العالم واما حوادث فيسلسل حوادث
الثالث ان الفاعل انما يستخرج جميع مالا بد منه وجب ان لا يمنع
التخلف فيكون موجبا لانه ذلك معناه والا امتنع صدوره به
الرابع ان نسبة القدرة الى الوجود كنسبة العدم وهو لا يصلح
مقدور لكونه ازليا ونفيا محضا فكذا الوجود في المقاسم وهذه
مقدمة دلهم وسببها في اجوبتها في اشارات الامام الخاسر ان
الواجب عالم بكل المعلومات وخلاف ما علم محال معلوم الوجود واجب

واجب ومعلوم العدم ممكن وذلك يقتضي كونه موجبا واجيب بانه
العلم بالوقوع تابع للوقوع في الماحية وهو تابع للقدرة فلا يكون
مانعا لها السادس انه لو كان مختارا فلا يكون ان يكون الفعل وولي به
في الترك ولا فائده كما يكون حصوله كماله فيكون في ذاته ناقضا
مستكملا به وان لم يكن كما في عينا وهو غير جائز على القادر الحكيم واجيب
بانه القاصد قد يقصد الى الشيء لكونه اولى بالنسبة اليه لاستكمال
فيكون ناقضا بذاته وقد يقصد الى اولى الطرفين لانه بالنسبة اليه
بل في نفس الامر ضرورة احد الطرفين اذ لا بد من الفعل والترك
وجنبه يكون اختيار الاولي عين الحكمة والكمال فيستدلوا بوجه
الاولوية بالمعنى الاول فلا نسلم انه لو لم يكن اولى لكانه عينا لكون
اولي بالمعنى الثاني وانما اريد ان الثاني فلا نسلم انه لو كان اولى لكانه
مستكملا كما في العيالف السابع انه مؤثرية الواجب ان كان لذاته
اولصفة قد بمة دام المؤثرية بدوامه واذا وجب المؤثرية بدوامه
كانه موجبا لا مختارا وان كان لصفة حادثة عاد الكلام في انه مؤثرية
فيها اما لذاته اولصفة قد بمة او حادثة ويلزم امداد ام المؤثرية
او التسلسل والثاني باطل فتعين الاول واجيب به لم لا يجوز
انه يكون المؤثرية لصفة قد بمة وهي الارادة ولا يلزم دام المؤثرية
اذا الارادة قد سبق على التاثير لثبوت من انه القدرة على الاثر
بمفعول الممكن على فعله وتركه اما حال وجوده لا نروج يجب وجوده
فلا يمكن في الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يمكن من الفعل
واجيب بانها حال عدمه لا تتركها غيرا في غير الممكن من الفعل في الثاني
الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يمنع معه كما في شرح البحر في التاسع
انه لو كان قادرا مختارا فاما ان يكون مخلوقه في الازل ممكن اولا
ولا سبيل الى تسمى منها اما الاول فلا لكونه ممكنا كذا وقوعه
في الازل وذلك محال لانه فعل القادر بمنتهى ان يكون ازليا واما الثاني
فلا لانه لو لم يكن ممكنا في الازل ثم صار ممكنا في مالا يزل يلزم انقلاب
الشيء في الامتناع الى الامكان وهو محال واجيب بانه لا يلزم كونه ممكنا

في الازل بحسب الذات جواز وقوعه وانما يلزم ذلك انه لو لم يكن مستغنياً
 والا مذكركم لكونه فاعلا قادراً يتوقف الجارده على رادته وتخصيصه
 بوقت وقوعه كما في شرح المقاصد وانشاء الله تعالى ان يكون قدره شاملاً
 لجميع الممكنات لا تحفظة بعضها كما زعم المعتزلة وقال في الفقه البسيط
 ونفاد المقدرة في الدنيا في شمول قدرته على جميع الممكنات بطريق العارضة
 وان لازم على الوجه الكلي الاقرب للالتزام ان رتب في خبره فانه العبد
 اخرجت الكلمة عن معناها بالحكمة واستعملتها في ذلك كما قال ابو الحسن
 الاصفهاني كما في البحر انه لو شاء الله ان يخلق ويوجد المخلوق في ذوات العقول
 كلهم حال كونهم مطيعين مستسلمين لا واداه منتهين عن التواهيبة
 مثل اطيع الله الملائكة حيث لا يعصونه الله ما امرهم ويفعلون
 ما يؤمرون بهل كان قادراً على ذلك فانه قال لا كان قادراً على فقد
 نسب اليه العجز والنقص تعالى في ذلك علواً كبيراً ووصف الله بغير ما
 وصف به نفسه في كمال قدرته وشمولها لجميع الممكنات لقوله تعالى
 وهو القاهر فوق عباده حيث دل على الضوفة بالقهر والقدرة
 على جميع الممكنات والمبدعات من العلويات والسفليات
 والذوات والصفات كلها وكونها مقفورة تحت قدرته
 مستحرة بشيخه وقوله تعالى هو القادر على ان يبعث عليكم
 عذاباً ما تقرقكم او يذهبكم حيث دل على كونه تعالى قادراً على
 ابطال العذاب اليهم من هذه الطرق المتخلفة وهو نوع اخر من الدلائل
 الدالة على كمال قدرته تعالى كما في النفس الكبيرة وان قال في ذلك على
 الجواز خلق كلهم مطيعين افعالاً في الزمان في الوجه الجازم لكونه اظهر
 في الالزام وادفع الاحتمال بتخصيصه في اول الكلام اذ ان لو شاء الله
 ان يخلق مستسلمين لا رادته ان يكون ابلهين بان يجعل في افعالهم واختيارهم
 مطيعاً لله في جميع احواله مثل جبريل في الطاعة بجميع ما يؤمر به الله
 تعالى مع تعلقه بالله بعد ما كان في الدنيا على ذلك قادراً على
 منه ذلك الفعل وتركه بمقدورته وامكانه في نفسه فان قال لا
 كان في ذلك على انه بوجه كذا كذا فقد ترك قوله ورجع عما عتراه

قال العلامة الفارسي في شرح تكملة جامع
 الكبري قيود الكلية او جبين الاول في الكليات
 اقرب الى شرح العقل فتقريبها افعالاً في
 الزمان انما تقيد بها افعالها
 بقاء والتفصيل انما يافوا وكذا ولكن وقوى
 وبين

اعترافه بقدرته على ان يخلق كلهم مطيعين خوفاً من شناعته الالزام
 ووصفه تعالى بغير صفته من كمال قدرته ونفاذ قدرته ونسخه
 فحار في الضلال المستلزم للتجربة ونسب النفس اليه تعالى في ذلك علواً كبيراً
 في انشاء الله الرد على المعتزلة في الذين في شمول قدرته تعالى على ابلغ وجه
 واكد منهم عباداً وانباءه القائلون بانه لا يقدر على ما علم له لا يقع
 الاستحالة وقوعه واجب بانه مثل هذه الاستحالة لا تنافي في المقدور بانه
 لكونه متناعاً بالغير واليه اشار بقوله لو شاء الله ان يكون ابلهين
 مثل جبريل في الطاعة اما كان قادراً ومنهم من قال في التسميع والبناء
 القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد اخذني لو حررتك لو حررتك
 وحررتك العبد في ذلك الجبر لم يمتثل احكاماً منكم كمن بانه فعل العبد
 اما تواضع او عتيت او سلفه بخلاف فعل الرب واجيب بمنع الحصر
 فكثير في المصالح النبوية ولو سلم فالمقدور في نفسه حركات
 وسكنات تلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد وداعية
 وليست من لوازم الماحية فان شقاً ما لا يمنع التماثل من نظام
 وانباءه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجبريل والظلم وسائر القبايح
 متمسكين بانه لو كان خلقها مقدوراً له الجازم صدورها عنه والالزام
 باطل لا فضايلة في السفسطة ان كان مع العلم بغيره والجبريل لم يكن واجباً
 بانه القدرة عليها لا ينافي امتناع صدورها عنه نظر الى وجود
 الصارف وعدم الداعي وان كان ممكن في نفسه ومنهم من جاز انشاء
 القائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد متمسكين بانه لو وضع
 مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه
 بكل منهما عند تعلق الارادة لوجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة
 والداعي وامتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد واجيب انما يتم
 خلوص القدرة والداعي لو لم يكن تعلق القدرة والارادة لاخر مانعاً
 ولو سلم فيجوز ان يكون وقعا بها جميعاً لا بكل منهما بلزم الحال كما في
 شريح المقاصد والموقف والى دفع ذلك اشار بالمقايضة وفيه
 اشارات لا ولسان الله القدرة صفة تتعلق وفق الارادة

فمن شيع لا ارادة لا العلم فقط كما زعم بعض المعتزلة كما في الموقف واليه اشار
 بترتيب القدرة على المشيئة في قوله لو شاء الله ان يخلق الخلق كلهم مطيعين
 هل كان قادرا ان يخلقهم انما يشاء انما يشاء انما يشاء انما يشاء انما يشاء
 انما يشاء انما يشاء انما يشاء انما يشاء انما يشاء انما يشاء انما يشاء
 فبشدة دفع ما تمسك به الفلاسفة انما يشاء القدرة الى الوجود كسببها
 الى العدم وهو لا يصلح مقدر الوجود انما يشاء انما يشاء انما يشاء
 واليه اشار بتعليق القدرة على انشاء المنة في قوله لو اراد الله ان يخلق
 انما يجوز ان يكون المرجح الذي يتوقف عليه القدرة ان يخلق الارادة لذاتها
 كما في المقاصد فبشدة دفع ما تمسكوا به انما يخلق القدرة انما يشاء الى مرجح
 تسلسل والا انشاء باب اثبات الصانع واليه اشار ايضا بقوله
 لو شاء الله ان يخلق الخلق كلهم مطيعين هل كان قادرا ان يخلقهم انما يشاء
 القدرة والارادة يجوز ان يخلق في الازل باجاء شي فيها لا يزال
 او يحدث تعلقها لذاتها كما في المقاصد فبشدة دفع ما تمسكوا به لزوم
 قدم العالم على الاول والتسلسل في حوادث على انشاء واليه اشار
 في الاثر بقرينه لو شاء الله ان يخلق الخلق كلهم مطيعين مثل الملائكة
 هل كان قادرا وفي الاستدلال بقوله هو القادر على ان يبعث عليكم
 عذابا حيث اشار الى جواز تعلق المشيئة والقدرة بكونهم مطيعين
 قبل الخلق وجواز تعلقها ببعث العذاب بعده انما يخلق قبل وقوع
 وسبب تحقيقه انما يشاء انما يشاء انما يشاء انما يشاء انما يشاء
 اوجب الاثر الا انه وجوب في القادر فلا ينافي الاختيار بل حقيقة
 بخلاف الوجوب في الموجب فانه لا يصح فيه انما يشاء انما يشاء
 كما في المقاصد فبشدة دفع ما تمسكوا به انما يخلق انما يشاء جميع ما لا بد منه
 وجب اثره لا متناه فيكون موجبا لانه ذلك معناه والا
 امتنع صدوره به واليه اشار بما ذكر حيث اشار الى ثبوت قدرته
 تعالى عليه وعدم وجوب ذلك الاثر لعدم تعلق مشيئته وتكوينه
 بالمشيئة العاقلة التي هي كآبنة بقوله شاء للمؤمنين لا بما
 بالمشيئة العاقلة التي هي كآبنة بقوله شاء للمؤمنين لا بما

الايمان ولا هبل الخيرة التي خلقهم ووفقهم لاختياره وسأ
 للكافرين الكفر وللعاصيين العصية الذين خلقهم فيها عدلا ومجازاة
 على سوء اختيارها وقبلة اشارات الاوس الى الارادة والمنة
 مترادفان كما دل البيان واختاره عامة المتكلمين وخالف فيه كرامنة
 وفرقوا بينهما بالمنة صفة واحدة اذ لينة لله تعالى والارادة
 حادثة في ذاته مستعدة على علمه والمراد ان يحدث كل ارادة منها
 قبل حدوث المراد ويتوقفها المراد كما في الاعتقاد وشرح المقاصد
 وهو باطل عام وخالف للعرف واللغة انما يشاء انما يشاء
 المشيئة واضمح عنه العقل واليه اشار بالسوق مساق الامر المسلم
 الثبوت اذ كل واحد منا يعلم ان قبل ان يصدر منه فعل او ترك
 بغيره حاله ميلانية تقتضي ترجيح احداهما على الاخر والاختيار قريب
 منها وكان مع اعتبار ملاحظة الطرف الاخر وفي المشيئة انما يشاء
 الراد على من زعم المعتزلة ان الارادة هي الداعية لانه العطف المخبر
 بين قدحين مساويين لا بد له من ميل الى احداهما مع عدم هذا الداعية
 لتساويهما في المنافع المعلوم والمظنونة ولانه الداعية سابقه
 على الارادة لانه اذا حصل علم والظن بكونه الفعل زادا في المصلحة
 حصل بعد ذلك ميل اليه كما في شرح المقاصد واليه اشار باطلاق قوله
 شاء بالمشيئة قال في التعليل علم ان الارادة قد فسرت بالداعية
 اي ولو تبه في نفس الامر وفي اعتقاد الفاعل وهذا غير صحيح لانه
 الارادة دون الداعية لانه المختار قد يفعل ما هو مستاء او موصح
 في نفس الامر وما ليس اولى في اعتقاده كالحارب والعطف انما
 ولا يقال انما لا تترك الحكم البديهي وهو ان الرجاء بلا مرجح حاله المشيئة
 الذي لا بد له على عدم المرجح بل غاية عدم العلم به لانه لا يثبت الرجاء
 بلا مرجح بل يثبت به انما لا احتياج للنزاع الى كونه اولى في اعتقاده
 والا ولو تبه في نفس الامر بلا اعتقاد الفاعل كيف تفسر دعية الفعل
 الاختيار في فاعله الفاعل قد يفعل تركه اولى في نفس الامر فالتخيير قد يفعل
 بالداعية وقد لا بل نفس الارادة والمحنة الرابعة انما يشاء

رد لما ذكره النصير الطوسي في الرد
 على المتكلمين
 مساه

فما اى حصص لا تشاء بالوقوع في وقت بعينه الارادة والمشيئة
اذ لو لا ذلك لم يزم التخيير بل اخرج فانه متباين في الصفات المصلحة
لذلك واليه اشار بقوله شاء بالمشيئة وما يقال ان العلم بالمصلحة صالح
لذلك ممنوع اذ قد يكون المصلحة في الفعل والترك متباينة كما
في صورة القدين والرفيقين والطريقين وما يقال ان كان المشيئة
الارادة الى القدين والارادات على السوية كالقدرة فهي لا تفضل
ايضا لذلك ولا يزم الايجاب وينبغي الاختيار فقد اوجب
بانه شأن التخيير ترجيح احد المتباعدتين وانه تساوي نسبة
تعلق ارادة ودر ويزوم الترجيح بل اخرج نظرا الى تعلق الارادة
واجب بانه يترجح كجوازها في غير ثبوت تعلق اخر هناك
وقد يجاب بانه التعلق او اعتباري لما حجة الى المرجح على انه يجوز
انه يكون المرجح هو التعلق الاخر لا ارادة فلا يتسلسل بل ينقطع
بالقطع لا اعتبارا وحقيقة ان المشايخ فيه طريقين احدهما القول
بقدم الارادة وتعلقها وقت الحدوث وثانيها قدم
الارادة وتعلقها بحسب الاوقات المعينة فعلى الاول المتخدد
في زمانه الوجود تعلق الارادة الازلية المعبر عنه بالاختيار وهو
اما حال كما ذهب اليه السابقين وامامهم من في احد قوليه فاختاره
صاحب التوضيح اذ في نفسه عقليته معدومة متجددة كما افتراه جمهور
ولا يزم له اختيار اخر ولا داعي اذ في شأنه التخيير ان تعلق ارادة
منه كما في غير تعليل بالداعي كما في الامثلة ولكن يزم التسلسل
في الامور لا اعتبارا به غير محال وعلى الثاني لا متجدد في زمانه الوجود
بل الارادة واختياره بانه في شأنه طبيعة الاختيار المقارن
للتكوين لازلي انه يقتضي جواز صدوره في غير تعليل بالداعي كما ان
طبيعة الايجاب يقتضي حاجة الوجود في غير تعليل به واما تعين الوقت
فاما اتفاقا لانه طبيعة الاختيار يستدعي جواز تعينه في غير تعليل
واما لانه التعلق لازلي بعينه فعلى الاول ليس متوقفا عليه وعلى الثاني
ليس امورا موجودا كما في فصول البدائع وقد يجاب باختبار الشق الثاني

التي في بانه الوجوب بالاختيار لا يتأخر في الاختيار بل حقيقة ورواياته
انما يصح في التخيير بمعنى الذي انما يشاء فعل وانما لم يشاء لم يفعل وانه ما كان فيه
وهو الذي يصح منه الايجاب والترك فانه تعلق الارادة بالاختيارين
اذا كانا لهما لم يتصور تعلقها بالاختيارين واجيب بانه القادر هو الذي
يصح منه الايجاب والترك نظرا الى نفس القدرة ولا يتأخر فيها لزوم
بحسب انضمام الارادة فحينما يتحقق المصلحة في فعل تسمى بتعلق علمه
بها فيستبعه ارادة فعلة وحينما يتحقق المصلحة في تركه يتعلق علمه بها
فيستبعه ارادة تركه وما يقال ان الفعل بعد تحقق المصلحة وتعلق العلم
بها ان كان واجبا يزم الايجاب ايضا والا فلا بد من مرجح اخر وهذا
فتسلسل فقد اوجب بانه ليس القادر عبارة عن الذي يتصور منه
اختيار الترك عند حصول اختيار الفعل فانه يجزى مجزى مجمع بين
القدين بل القادر هو الذي يتصور منه اختيار الترك بدلا
عن اختيار الفعل وبالعكس بحسب الدواعي المختلفة وهذا المعنى
متحقق بعد كون ذلك الفعل واجبا فلا ايجاب وقد يجاب باختبار
الشق الثاني وهو انه الفعل مع ذلك يكون راجحا ولا يشترط في ذلك الوجوب
فلا يزم الترجيح بل اخرج ولا الايجاب ورواياته رجحانه احد الطرفين
على الاخر لما كان حال التباين متمثلا في مصادره جوازا ولي
بالامتناع فيكون الطرف الاخر واجبا لاجل اذ لا خروج عن طرفي
النقيض وبانه الطرف الاخر لا يكون ختلفة متمثلا بل كنهيا فلسفي
مع ذلك المرجح حصول الطرف الراجح نارة والموجود اخرى في خصوص
احد الوقتين حصول احدهما والاخر بالاختيار لم يتوقف على مرجح اخر
فقد ترجح الممكن المتباعد في غير مرجح وانه توقف عليه لم يكن فرضا
وحجنا ما على ان تنقل الكلام الى هذه الحالة فيلزم ما لا نهاية الى حد
الوجوب والتسلسل قال الامام الرازي وهذا الكلام قاطع لارجاء
في دفعه واجيب بانه لو صح يزم ان يكون كل من الطرفين حال تساويهما
واجبا وممتنعا وانه باطل قطعيا وبانه لم لا يجوز ان يتحقق المصلحة
في الفعل في وقت معين دون غيره في الاوقات فيترجح وجوده

في ذلك الوقت على عدمه ويجوز ان ينتمى الى مصلحتين يكون كل منهما مصلحة
لاخرى ولا يلزم منه سوى: حجة كل منهما في الوجود والعلم على وجود الآخر
في الخارج بل على الجاد بما قل برادته تلك المصلحة في الامور الممكنة ايضا
فلا بد لها من وجع اخر وهذا اقتبس من كاف في شرح التنبيه للخيالي
الحاشية الرد على من زعم ان الارادة ليست صفة زائدة وتفصيل
المقام. وايضا المرام ان جمهور المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على
كونه شيئا مريدا لكنهم اختلفوا في معنى الارادة فجعلها بعضهم وجودية
وبعضهم عدمية وبعضهم مكنية منها اما القائلون بوجوديتها فكنهم
من قال انها عين الذات وهو قول ضرار في المعتزلة ومنهم من جعلها
صفة زائدة غير العلم وهو قول الماتريدية والاشعرية والجبائرية
والكرامية ومنهم من قال انها علمية بمعنى ما في الفعل في المصلحة الذاتية
الى الجاد وهو قول ابن الحسين البصري في المعتزلة ومنهم من قال انها
في افعالها على ما في افعال الغير لا مريها وهو قول الكيعبي منهم واما
القائلون بكونها عدمية قالوا انها كونه شيئا غير مغلوب ولا مستكبر
وهو قول النجارية واما من جعلها مكنية قال انها على ما يصدر منه
مع عدم كون الصار منافي باله وهو قول الفلاسفة فعلم في ذلك
ان الاتفاق ليس الا في اللفظ كما في الصيغ وفي غير ذلك اختلف القائلون
بكونها زائدة فقال اهل السنة انها قديمة وقالت الكرامية انها حادثة
قائمة بذات الله تعالى وقال ابو علي الجبائي وابو هاشم وعبد الجبار
في المعتزلة انها حادثة موجودة لانه في فعل وقول ضرار في سلفهم
صفاته تعالى لا يجوز ان يكون عين ذاته وكذا قول في تفسيره بالعلم لانها
مستترة على العلم فتكون غيره وكذا قول النجارية لانه الجاد وان لم يتكلم
ولا مستكبر مع عدم الارادة وكذا قول الكرامية لامتناع قيام الحوادث
بذات الله كما في قول ابن علي ومن تبعه في المعتزلة لانه قيام صفة الشيء
بنفسه محال بالضرورة فثبت انها صفة وجودية ذات اضافية قائمة
به تعالى لانه مختار كما هو الفعل لا اختيار لا يجوز ان يكون الارادة وزائدة
على الذات لما هو قديم لا امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وشامل

وذلك ما لجميع الكائنات غير شاملة لما لا يكون كما اشار اليه بقوله في
وامر الكافرين بالاسلم. وكلهم يابن مختاروه وبصرفوا استنطاعهم
وقدرتهم اليه. وشاء لهم قبل ان يخلقهم ان يكونوا كفارا ضلالا. من غير
ان يجبرهم عليه بانه تعالى. قد رتب له في ذلك ما يعلم شامل لما يختارون
فثبتت له متعلقة بذلك على حسب ما يكون في اختيارهم انهم كما سبقت
بيانه وسبقت منه الشاملة لجميع الكائنات بمعنى من جميع طرف
طرف في المقدورات وتخصيصها بحد الاوقات احره وتختلف
لهم لا بانه لا مكانه في نفسه وشمول استنطاعهم له كما سبق به
وفي اشارات الاوسى بيانه شمول نسبة الكائنات واليه
اشار بقوله شاء لهم قبل ان يخلقهم ان يكونوا كفارا لعدم الفصل
وصرح به في قوله شاء للمؤمنين الا بانه وشاء للكافرين الكفر واستدل
عليه بوجوه الاول انه تعالى خالق الاشياء كلها وخالق الشيء لا اكره
مريده وشاء بالضرورة الثانية انه قد ثبت كونه جميع الكائنات
مقدورة تدبره تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وباقا منها
الخصوصية في تخصص هو الارادة كما في المقاصد ان الذات المقدرة
متبوية في المقدرة لا شرا كرها في علة المقدرة وهي لا مكان
والمقتضى كونه قادرا على المقدرة ذات ونسبة ذاته في اقتضاء
القدرة الى الكل سواء كما في الصيغ الثانية بيانه عدم
شمولها لما لا يكون واليه اشار بتخصيص نسبة كونه الكافرين لها لكن
عليه دون ايمانهم وتخصيص كل فريق بما شاء لهم فانه تعالى علم في الكافر
مثلا انه لا يؤمن فكان الامانة منه فمشتق الوقوع بالنظر اليه وان كان
ممكن في نفسه مقدورا للعب بالنظر اليه لامتناع ان يتقلب العلم
جهلا وادته تعالى عالم بامتناع وقوعه والعالم بامتناع الشيء لا بمرده
بالضرورة لانه تعالى لو اراد ان يخلق فيلزم انقلاب ولا
فيلزم العجز عن تحقيق المراد كما في شرح المقاصد ان نسبة ان
المشيئة تنوقف على العلم واليه اشار بقوله وشاء بعلم ولا امتناع
في توقف صفة على صفة اخرى نشأت من الذات كالأرادة

متوقف على العلم والعلم على الحياة كما في الصالح والآب
 التقدير بمعنى التخصيص فهو ينتج الارادة كما في النعدل والاب اشار
 بقوله قد رايتم في وجوده في النعدل كونه ينتج الحكمة الخ
 بيان عدم الجبر في تعلق المشية والتقدير بغيرهم لكون التقدير
 متوقفا على المشية وهي على العلم المتعلق بالمعلوم الاختيار على ما هو
 عليه فانه العلم تابع للمعلوم في الماهية فانه عدم وقوع خلاف
 وانما في اختيارهم لهم كماله بانه واليه اشار بقوله
 وشاء العلم السائر في الرد على المعتزلة السابقين لشموسها
 الذين اصبحت الكائنات كما في جميع افعال غير ارادة كادته عند من
 اشتبهوا وفي افعال العباد بريد وقوع الواجب ويكره في الحكم
 بعكسه وبريد وقوع المندوب ولا يكره في المكروه بعكسه
 واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهية
 كما في شرح المواظف متمسكين فيه بوجوه الوجه الاول انه كما لو كان
 مريدا الكفر الكافر وقد امره بالامانة فلا خلاف ما يريد بعد سقيا
 تعالى الله عن ذلك واشارة الى الخواب بالمنع فيما رواه في الله
 الضمير في ابو محمد الحارثي وعلاء الدين عبد القادر القشيري وصارم الدين
 المصري في كتب المناقب انه قال في رواية محمد والامام امان
 امر الكينونة بالامر النفس المتعلق بالاشياء المعلومة عند ارادة الجاد
 كما اختاره بعض مشايخنا اذا امر شيئا كان له وجود فثبت تعلقه
 بل بعد رولا في الخراف والامر توحى وهو الامر الشكلي في وهو ليس من ارادة
 وليس ارادة ناسية من امره ولا زمة له فاشارة الى منع استلزام
 للارادة ومنع ان الامر بخلاف ما يريد به بعد سقيا وانما يكون كذلك
 لو كان فائدة الامر مختصرا في الانفعال المأمور به وهو مجموع وسببه
 بسند متين وبرهان مبين اشار اليه بقوله ولقد بين ذلك
 اي برهان المقصود في قول ابراهيم لابنه اسمعيل على الصبي كما في شرح
 وغيره انه ارى في المنام بالقاء تلك في حال مشادة الروح
 وعليه مرادنا على الحقيقة كما دل قوله ما تومر اني اذ بك اي امرت

اختاره في انساب البزدي
 وشمس في الرخسي وهو
 مذهب الاشعرى
 في الامر الشكوي
 سببه

امرت بذلك فانظر ما ذكر في اي كيف رايتم فيه الامضاء
 او التوقف وهو متعين منه وتعرف حاله في الطاعة والان في مقابل
 متحقق قال يا ايست افعلا تومر اي امرت به في المضارع للحال
 على معنى المأمور به لان في التفسير والاسم لشكر الروايات في البصائر
 سجد في انشا الله صبري على الذبح من الصابرين عليه ولم يقل
 سجد في صابرين غير انشا الله ولو استلزم الامر لارادة لما كان
 الاستلزام موقفا فانه امر ابراهيم بذبح ابنه يستلزم الامر بالصبر عليه
 لانه فلو كان الامر بالذبح مستلزما لارادته من ابراهيم كان الصبر عليه
 حارا ايضا بل لانه امر فلا يبيح تعليقه بالمشية والارادة ووجه فحاش
 ذلك الذي رآه وعليه امره في الحال انه لم يكن من ارادته في ذلك الامر
 ذبحه ابنه ولذا افترقه بذبح عظيم قال الامام ابو منصور المازني فيه دلالة
 على انه ليس كل امور امر الله تعالى الله يفعل ما يريد حيث اخبرنا
 بسجدة الصابرين انشا الله وقد كان ابراهيم مأمورا بذبح ولده
 فاذا امر هو بالذبح فقد امر الولد به بصبر عليه ثم اخبرنا بسجدة الصابرين
 فدل على ما ذكرنا فهو حجة لنا على المعتزلة كما في التفسير والتفسير الكبير وفيه
 اشارات لا وسمي انه الاستدلال المشهور بين المتكلمين بانه الممتنع
 لعينه هل يتلوه وكذا المعتزلة في صفة بعض ما قد يجر ولا يريد منه
 الفعل وكذا المتكلم في الامر قد يجر ولا يريد الفعل المأمور به بل يريد خلافه
 ولا بعد سقيا ليس بذلك ولذا عدل عنه اشارة الى ورود المنع عليه
 بما مر من الموجود في مجر وصبغة الامر غير متحقق حقيقة وما قيل عليه
 انه قد يجره اذا علم انه لا يجلس وكان في الامر به فائدة بخلاف لارادة
 فانها لا تتعلق بها اصلا فهو كلام على السند مع انه العاقل اذا علم ترتيب
 الفائدة على صورة الامر لا حاجة الى حقيقة الامر والطلب انه لو لم يفهم
 من مخالفة امره انه خالف ما هو يريد لم يعذر في ضربه اذ لا وجه له حين
 العمل وفق ارادة الله تعالى بانه حقيقة الروايات الصادقة مطلقا
 في الانبياء وغيرهم اذ لا في فعل وهو مذهب متحقق اهل السنة صريح به
 في كتب الامام ابو منصور المازني والاسناد ابو اسحق الاسفرائيني

وامام احمد بن النعماني ونحو الذين لا يصرح به في تفسيره الكبير وغيره
 وصرح البضاوي في تفسيره سورة المائدة بانها بالفاء الملك وخالف فيه
 المعتزلة وبعض الناس غرة متمسكين بلفظ لا يدرى ان كان في النوم
 ويكون في المنام لا يدرى ان كان في المنام لا يدرى ان كان في المنام لا يدرى
 للروح فجاز ان يحصل فيه بدونها وقد دل على ثبوتها الايات والاخبار
 المشهورة فانها رويت عن ثلثة عشر صحابا واما العباس
 ابن عبد المطلب وابنه عبد الله وابن عمر وعبد الله بن عمرو بن مسعود
 والنسائي ابو هريرة وابو الدرداء وابو قتادة وابو سعيد الخدري وابو زر بن
 العقبلي وحذيفة بن اسيد وعوف بن مالك وروى عنهم باكثر
 من اربعين طريقا واه احمد بن حنبل ومسلم وابوداود والبيهقي وابن ماجه
 وابن النجاشي وابن جرير وابن جهم وابن عباس والطبراني وغيرهم عن عبد الله بن اسيد
 عنه عليه السلام انه قال انما الناس من اهل النبوة الا الرويا
 الصالحة يراها المسلم او ترى له ورواه مالك واحمد والنسائي ومسلم
 والترمذي والنسائي وابن ماجه وابو عوانه وابن خزيمة عن انس
 بن مالك عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان رجلا من بني اسرائيل
 واحمد ومسلم عن ابن عمر عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان رجلا من بني اسرائيل
 واحمد والترمذي وابن ماجه والطبراني والبيهقي عن ابي زر بن العقبلي عن ابن ماجه
 والطبراني عن عوف بن مالك عن ابن عباس عن رسول الله
 عليه الصلوة والسلام انه قال الرويا الحسنة خير من الرجل الصالح في اخر سنة
 واربعين جزءا من النبوة ورواه احمد وابن ماجه عن ابن عمر عن رسول الله
 والطبراني عن ابن عباس والطبراني عن ابن مسعود وابن ماجه وابن النجاشي
 عن ابي سعيد الخدري عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال الرويا الصالحة خير
 من سبعين جزءا من النبوة ورواه الطبراني والترمذي عن ابن عباس
 ابن عبد المطلب عنه عليه الصلوة والسلام انه قال الرويا المؤمن الصالح
 بشري من الله في جزء من خمسين جزءا من النبوة وروى ابن النجاشي
 عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال الرويا الصالحة خير من خمسة وعشرين
 جزءا من النبوة والظاهر ان جزءيها من النبوة ليست على حثيث بل المراد

المراد ان الرويا الصالحة كالجزم في النبوة في النبوة وحقق الاشارة كما كشف عنه
 قوله عليه السلام لم يبق من مبشرات النبوة الا الرويا الصالحة فهو شبيه بلطف
 بخلاف ادائه دل على كيفية نبشها تختلف بحسب اختلاف حال
 الرايين قوة وضعفها كما صرح به القاضي الطبري وروى عنه ابن النجاشي
 برويا النبي وكمل على المدة التي اوحى فيها في النوم وهي نصف سنة
 لمنع الاحاديث الاخرى التي كانت من الرويا نوع مشادة للروح
 قد ثبت هذا في حقيقته كما في التعديل والبيان شارح برويا ابراهيم عليه السلام
 ما يدل على الامر بالذبح وان لم ياتوا وباشره قال الامام ابو منصور الجواليقي
 في الفتاوى واما الرويا فقد خرج على غير ما راي وقد خرج على غيره فقد راي
 يوسف عليه السلام سجود الكواكب على اخوته والسجود على عيسى وهو
 كروية ابراهيم عليه السلام في المنام فيج الولد فخرج الولد على الكلب والذبح
 على عيسى كما في التفسير وصرح في الكفاية والاعتماد بان الراي هو الروح
 وان الرويا نوع مشادة له فلا تختلف عنه بالنوم كاللفظة وقال الامام
 الرازي في تفسيره سورة يوسف في قوله تعالى وعلمني من تأويل الاحاديث
 انه القرآن والبرهان بدلائله على حقيقة التفسير القرآني فهو هذه الآية واما البرهان
 فهو انه قد ثبت انه سبحانه خلق جوهر النفس طينة بحيث يمكنها
 الصعود الى عالم الافلاك ومطالعة اللوح المحفوظ والمانع لها من ذلك
 استغراها بغير البدن ففي وقت النوم يقبل هذا النفس على قنطرة
 على هذا المطالعة فانها وقفت الروح على حالها في احوال تركب انما را
 مخصوصة مناسبة لذلك لادراكات العقلية فهذا الكلام مجمل
 وتفصيله مذكور في العلوم العقلية والشرعية مؤكدة له عن النبي
 صلى الله عليه وسلم انه قال الرويا ثلثان رويما تحدث به الرجل نفسه
 ورويما تحدث به الشيطان ورويما حق وهذا القسم صحيح في العلوم
 العقلية وقال عليه السلام رويما الرجل الصالح جزء من سبعة واربعين
 جزءا من النبوة واما قول جمهور ان النوم مفاد للعلم وسائر الادراكات
 فانه حال لغرض المحو من الذاكرة اعصاب له مانع من رطوبات الذاكرة
 المتعددة بحيث يقف الحواس الظاهرة عن احساس رأسها كما هو جواب

في بحث الروح
 مثله

فالمراد انه لا يثبت فيه علم بشئ ولا حكم للغفل التامة فينادون الانبياء
ولذا قالوا بنبوت النبوة لبعضهم البعض في المنام ايضا ولما ورد عليهم
الروايات لولا ان خيال باطل لا يحقق لما رآى فيه من المثال بل هو خيال
بلا حقيقة له في الخارج فكذا يرى غير المتمثل كالعلم والاسلام متمثل فلا يثبت
به الحكم والعلم بشئ لكنه لا يثبت في كونها مارة لبعض الاشياء كما نطق به
الكتاب والسنة ولذا يخرج الى التعبير كقوله لمراد بما في الموقف
انه الروايات باطل الاظهاره في خلاف للنصوص من كل وفي التمثيل
مدرك الخبيات عند النفس لانها كما كانت بها وعليها والسمع والابصار
وعند الفلاسفة كواثر للقطع بانهم الابصار الباصرة وافتها انه لو ما يمنع
ارضاءه في المجر وكثير ما يتخلل القول بانها لا تدرك الخبيات بالذات
بل بالالات بدفع النزاع الا انه يقتضي انه لا يبقى ادراك الخبيات عند
فقد الآلات والشريعة بخلاف الوجه الثاني انه لو كان الكفر حاداً لكان
لكنه فعل والاشياء به موافقة لمراد الله فيكون طاعة مثاباً به وانما يثب
بالضرورة الدينية كما في الموقف وأشار الى جوابه بالمتبع فيها قال
في الفقه لا يسطر ومنه على كسبة الله وطاعته وبما امر به من الطاعات
فقد عمل برضاه وعدله ومنه على كسبة الله وبغير ما امر به من المعاصي
فلم يعمل برضاه لكن عمل بمعصيته ومعصيته غير رضاه فاشارة الى منع كون
الاشياء بالمراد مطلقاً طاعة مستنداً بانها طاعة موافقة الامر والامر
غير الارادة كما هو والطاعة تدور مع الامر علمت الارادة او لم تعلم
والله اشار بعطف ما امر به على الطاعة على طريق التفسير فانه الفعل لو وقع
على وفق ارادة المريد ولا شعور للفعل على ارادته لا بعد منه طاعة له
كيف والارادة كما منه والامر ظاهر ولذا يقال عطفان مطاع الامر
ولا يقال مطاع الارادة وبينه بقوله وبعد ان العباد العاصين الذين
تعلق مشيئتهم بتعذيبهم عليه ما لا يرشئ امر المعاصي لانه يعذبهم
على الكفر منها كما ثبت عقلاً ونظراً والمعاصي معلقا بمشئته فيعذب
من شاء كما يشاء للوعيد والعدل ويعف لمن شاء كتحقيق الغضو والقفل
كما ثبت نظراً ولا يرشئ به اي بذلك في الكفر والمعاصي ولكن يرشئ

يرشئ انه يعذبهم ويتقهم منهم بتركهم الخلق الى امر واهلها وفي الفقه
لا يرد على واخذهم بالمعصية التي نهوا عنها وفي الفقه لهنه كما يصرفهم
الاستطاعة والقدرة الى المعصية ويعذبهم على ما ثبت في الخصص
لهم لانه يعذبهم على الكفر والمعاصي وشاء الله اي خصصها وقدرها عليهم
يعلم في الاذن بانهم تجار ونها فيها لا يزال وفيه اشارات كما ولى
انه الارادة لا تستلزم الرضا وكذا المحبة والله اشار بقوله ومن عمل
بمشيئة الله وبغير ما امر به فلم يعمل برضاه فانه ترك لا عطف على الشئ
لارادة وقوله والمحبة استجابة والارادة اعلم كما اخبرنا الله ببل مشيئة
ودل عليه النصوص القرآنية وخالف فيه بعض المشركين في الاستوى
ايضا قال امام الحرمين في الارشاد انه من حقق لم يبع غير متناول المعصية له
وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا قال ابن تيمية كذا كذا الكفر
وبرضاه كقوله ما قبله وقال الامام في الجواب ان رزق الجبروت من
الى انه المحبة والرضى والارادة بمعنى واحد واجابوا عن قوله تعالى ولا يرشئ
لعباد والكفر بجوابين احدهما انه لا يرشئ الكفر بنا بل يعاقب عليه
وثانيهما انه المراد بالعباد في حق الامانة كما اشير اليه بالاضافة وهو
خلاف النصوص قال الله تعالى والله لا يحب الفاسد وقال انه لا يحب
المعصين وانه كان لا يرشئهم به في الاغنى واذ كان من الغنى
في لغة النبي ولو فرض متعلقه محبوها كما في المبررة ان مشيئة
انه مفارقة الارادة له في بعض الصور اتفاقا والله اشار بقوله ومن عمل
بمشيئة الله وطاعته وبما امر به فقد عمل برضاه قال الامام ابن السهام
فقد يتعلق الارادة بالمحبوب المطلوب وجوده فيها زه الارادة المحبة
في متعلقها اتفاقا لا لزوما فحينئذ اول الغلبة ظن الزوم وهو بعيد
عن التامل فكثيرا ما كذا ان لا يرشئ نفسه ارادة ما يكره وجوده
لا امر ما ولو فرض انه ذلك المصلحة احبها كإرادة الكمية او بالم كبحه
عن كونه مكره ما في نفسه وكذا لا يرشئ وجود ما يكره وهو ان كان
لضرر يلزم وجوده لا يكره عن كونه محبوا في نفسه وانما يستلزم
الارادة الاطلاق في وجود ما يكرهه الله نفسه انه تعالى اخلق

واجري وجوه ما يكره في ملكه وهو الملك القهار ليقوم وجه التكليف بلا زبد
وهو الثواب بفعل العقاب بالترك كما في المسألة ذاك في القول لانه
بعد بهم على الكفر والمعاصي وشاءوا لهم التوجه الثالث انه لا يرضى لعباده الكفر
بالنفس رضا هو الارادة التوجه الرابع انه لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان
واقعا بقضاؤه والرضا بالقضا واجب اجماعا فكان الرضا بالكفر واجبا للزام
باطل لانه الرضا بالكفر اجماعا كما في شرح المواقف وانشاء جوابها بالمنع
في قوله فيه او يعذب الكفار على ما يرضى انه يخلق فيهم من الكفر الذي يختاروه
لانه بعد بهم على الكفر لا يختارهم اياه وصدفهم القدرة اليه ورضى ان يخلق
فيهم في راحة على سوء اختيارهم اذ لو لا رضاه بخلق لما خلقه لانه غالب على امره
والرضا بنفسه خلق لا يستلزم الرضا بالخلق نفسه ولا ترك لا يضر في نفسه
به يد الكفر لكان في بعضه من عليه ويؤخذ به ولذا قال ولم ير من الكفر بعينه
واستدل عليه بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله قال الله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر ابي يرضى ان يفعل العباد الكفر ويختاروه في نفسه وفي نفسه لا يعرض
ويؤخذ به الثاني ما اشار اليه بقوله تعالى انهم الكفر لا يختارهم ولا يرضى
اما من جهة الخلق البقيع لانه خلق ابيس كذلك في قوله تعالى ولا يرضى
ان يخلق من البقيع لانه خلق ابيس ليس البقيع بل فيه حكم لا يخطى به الا فهم واما عدم
رضاه واستخاره لنفسه فلما بينه بقوله ولم ير من الكفر بعينه لا يرضى
لورضه واستخاره بغيره كما في شرحها فقد شرب ما رضى الله وما لم يرض
المحمد وكذا كل ما فيه الكتاب ما وسوس به ابليس ولكنه لا يرضى ولا يرضى
ان يرضى ولا الكفر ولا ابليس والافعال ولا البسني ان يعاقب من ترك ذلك
في الآخرة والدين والآخرة فاشارة الى منع كونه الرضا هو الارادة ومنع
لزوم الرضا بالكفر كونه مراد الله مستند بان الله لا يرضى عن النكار المتوجه نحو
الكفر وسائر الافعال البقيع انما هو بالنظر الى المحل لا بالنظر الى المحل
والله انما يرضى ان يخلق الكفر ولم ير من الكفر بعينه وكذا الحال في رضا
العباد لوجوبه فما رضى الله به وعده فيما لم يرض به فانه الكفر ونحوه نسبة
الايدي الى الخلق باعتبار الجارية اياه ونسبة الاكساب الى العبد باعتبار
محليته والنفاد به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى

بوجه لزم والعقاب على ما بينا ان الكفر
للقبيح ان ياد

الاولى والرضا به انما هو باعتبار النسبة الاولى وكونه خلق الله دون
النسبة الثانية والفرق بينهما ان الاول لا يلزم من وجوب الرضا بشئ باعتبار
صدوره عن مخالفة وجوب الرضا به باعتبار وجوبه صفة لشيء اخر لا يلزم
لوجوب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا كما في شرح المواقف وقيل
اشارت الى ان الواجب رضا القلب بفعل الله بل يتعلق صفة الرضا
كما في الحوائج الخيرية والله انما يرضى ان يخلق فيهم من الكفر الذي يختاروه
الثانية ان الرضا بهما يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق
للقضا لا من حيث ذاته ولا من سائر جهات والله انما يرضى ان يخلق فيهم من الكفر الذي يختاروه
حيث خص عدم الرضا بمعنى الاستحسان وبالنفس المستلزم لعدم ما يرضى الاخر في محله
الثالثة ان الكفر مقتضى لاقضا ووجوب الرضا انما هو بالقضا دون
المقتضى لنفسه فقوله ان الرضا بالقضا واجب لا يستلزم للملازمة لان
القضا ليس بغيره حتى يكون الرضا به رضا بالكفر وكيف لا والقضا في عدم
بذاته تعالى والكفر في ثبات العبد كما في الحوائج العصا منه والله انما يرضى ان يخلق
بقوله ورضى ان يخلق الكفر ولم ير من الكفر بعينه الرابعة ان الرضا باعتبار
النسبة الثانية انما يكون كونه الكفر مع استخاره اياه مع استخاره الرضا
بكفر العدو ونفسه ان يخلق عذابه فلا يرضى ان يخلق عذابه عن موسى عليه السلام
واشد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم كما في شرح المواقف
والله انما يرضى ان يخلق الكفر ولا يرضى ان يخلق الكفر ولا يرضى ان يخلق الكفر
والاستحسان والمالم يرضى ان يخلق الكفر ولا يرضى ان يخلق الكفر ولا يرضى ان يخلق الكفر
عندكم كانه الامور بالايان تخلق بالايان كونه متمنع الصدور عنه حينئذ
كما في المواقف وانشاء الجواب بالمنع في قوله واوحاه تعالى بشئ محسن ونفسه
مقدور للعبد بالنظر الى مكانه كما انما يرضى ان يخلق الكفر ولا يرضى ان يخلق الكفر
في كل من كلف به بل يرضى وقته لا اختياره وشاء شيئا ولم يرض بغيره
وبين الامر بقوله امر الكافر بالاسلام وهو ممكن في نفسه مقدور
للعبد بالنظر الى مكانه ولم يرض الله به والاما الخلف الكافر عن الاسلام
وشاء الكفر للكافر لما علم في الازل من سوء اختيار الكافر فيما لا يزال ولم يرض
لانه تعالى حكيم لا يامر الا بما فيه مصلحة وعاقبة حميدة ورضى الله شيئا

ولم يامر به ولم يوجب عليه عبادة كالعبادات النافذة وما امر الله بشيء
ولم يرخص به لانه كل شيء امر به فقد رخص به في اشار الى منع لزوم التكليف
بالايطاق في تكليف الكافر بالايمان بناء على امتناع خلاف المراد
مستند بان الامر بالايمان للكافر بما هو ممكن في نفسه متعلق بقدرته
الكاسية عادة واليه اشار بقوله ولم يشر ببناء خلفه وقوله امر الكافر
بالاسلام ولم يشر الى ان ليس المستحيل منطوقه الخلق والمشيئة ليقيد نفسه
وليس امره بالايمان متعلقا بقدرته اما لا سخر الله في نفسه ولا سخر الله
صدوره عن الانسان في العادة وعدم وقوع الايمان منه بناء
على امتناع خلاف المراد لا يجزئ عن الامكان في نفسه وكونه مقدورا
لذلك لانه لا ارادة تابعة للعلم كما اشار اليه فيما قبل بقوله ونشأ بعلم
والعلم تابع للمعلوم الاختياري في الماهية فلا يؤدي تعلق الارادة بخلافه
الى استحالة بل الى عدم وقوعه وفيه اشارات لا وسمي ان تعلق
الارادة بمحضية العبد لم يوجبها منه بحيث يسلب اختياره فيها
ولم يجزئ على فعلها بل ان تعلق الارادة في شيء من ذلك واليه اشار بقوله
ونشأ التكليف للكافر ولم يامر به قال في المسألة انه تكليف في علم منه
عدم الامتناع في وقوع منه ما علمه كالتكليف فلم يطل ذلك معنى
التكليف ولم يكن ظاهرا في عدم تاييد العلم في ايجاد ذلك التكليف للمعلوم
وفي سلب اختيار المكلف في تبيانه وانما كان لا يقع الا معلومه تعالى
فكذلك التكليف بالتعلق بالارادة بخلافه اذ كانت لا انما في الايجاب
كالعلم فانه المتكلمين يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة
الى الطرفين فلا يكون شيء منها مخصصا وانما كان العلم فعليا كما في معنى الارادة
في شرح المواقف واصحابنا يقولون ان التبر لا يجزئ ليس الا من التكوين
كما في التعديل وغيره التي نسبت الى الارادة صفة شأنها تخصيص
وجود المقدور بخصوص وقت وجوده دون غيره ليس الا واليه اشار
بقوله ونشأ شيئا ولم يامر به بخلق شيء الى انه لا يدخل في هذا المفهوم
امر ولا تاييد في الايجاد بل تاييد في تخصيص المعلوم وقوعه فاكتفى
في الايجاب في نسبة التكوين دون القدرة كما ظن لانه متعلقا على وجه العسرة

فانما هو جليل

العسرة دون الايجاب والالاء انما يوتر على وفق الارادة اعني في الوقت الذي
تعلقت الارادة بانه اذا وجد غير موثره كان فيه التمسك المشيئة
تعلق بالاشياء على ما تعلق به العلم كما قرأ اليه اشار بقوله امر الكافر
بالاسلام ولم يشر الى فيما يتعلق بالاشياء بانها ستكون كذلك ثم يوجد
ما يوجد باختيار المكلف على طبق ذلك العلم والارادة متنازعة عن كون
الله تعالى لما ثبت من انه للمكلف اختيارا وعرضا يصير له وجودا سمي عنده
تحت قدرة حادثة للمكلف ما صير عليه واختاره لا جبر عليه كما في التعديل
وشح العسرة الوجه السادس في العقاب على ما ارادة ظلم الله السابع
ان ارادة القبيح قبيحة والله منزلة عن الظلم والقبح كما في شرح المقام
واشار الى جوابها بالمنع فيما رواه المذكور ونزول الائمة انه قال في رواية
محمد ولا يستطیع احد ان يجزي في ملك الله ويصدر منه لا فعله مالم يقض
ولم يتعلق به ارادة فلا يقع في ملك الله اما ما تعلق بالقضا والارادة
في الازل على حسب ما يكون من اختيار العباد فيها لا يزال واذا اراد
من عبده ان يكفر محاراة على سوء اختياره لا يقال ساء وظلم تعالى شأنه
عن الاساءة والظلم اي وضع الشيء في غير موضعه لانه حكمته واستدل
على تزيينه تعالى عنها بقوله لا تاتي ذلك الظلم والاساءة انما يقال
ويثبت لمن خالف امر الله فانه من خالفه مسمى ظالم لنفسه يتبعه
لعذاب الله ووضعه ما خلق في غير ما خلق له والله منزلة عن وضع شيء
في غير موضعه لا لئلا يحكمته واسار اليه بقوله وقد عرف عباده
بارسال الرسل وانزال الكتب والنكاح من الاستدلال ما طلب منهم
من الايمان به ومكتهم لا اختياره وخلق فيهم القدرة الصالحة له ونفسه
في اشار الى منع كون العقاب على ما ارادة ظلم ومنع كون ارادة القبيح قبيحة
مستند بان تصرف في ملكه تعالى بحكمته والعدل محاراة على سوء الاختيار
فمن صرفه الى المعصية بعد ما تفضل عليهم بالتكليف في المعونة والقدرة الكلية
فكان ذلك مقتضى الحكمة وفيه اشارات لا وسمي ان القضا احسن
بمعنى الارادة المتعلقة بالاشياء كما في الحوائث العصامية وغيره ما واليه
اشار في ربط الدليل بقوله واذا اراد من عبده ان يكفر لا يقال ساء وظلم

وسبب صرح بأنه لا معنى بين اثنين هما الام والخلق الثاني سنة ما قضاها الله
 وشاء كما هو لم يشأ لم يكن كما هو لم يمت عليه السلام وانقضاء الاجماع
 على اطلاقه واليه اشار بقوله لا يستطيع احد ان يجري في ملك الله ما لم يقض
 اي لم يتعلق به سنة والاول دليل الثاني لانه يتعكس بعكس النقض في قولنا
 كل ما لم يكن لم يشأ الله ولم يقضه والثاني دليل الاول لان انعكاسه في كل الطريق
 الى قولنا كل ما كان فقد شأ الله وقضاها كما في شرح المقاصد الثاني سنة
 انه الظلم المنعني عنه لئلا يمتنع وضع الشيء في غير موضعه بالنسبة الى حكمته
 واليه اشار هذا بقية وتعليل بقوله وقد عرف عباده ما طلب منهم
 فلم ينقصهم النكبات في المعرفة والقدره الكلية وانما اراد الكفر وخصه
 لمن اختاره محي زادة على سوا اختياره فكان في موضعه ومقتضى حكمته
 وصرح في فصل ثلثي زيادة الايمان ونقصانه بأنه انما يكون الظلم بنقص
 الذي ثبت لهم بمقتضى وعدة من فضل فهو منزلة عنه لكونه في مخالفة حكمته
 وفيه خلاف للاشارة الى المعقولة كما سبانه بيانه وقد جري في ملاحظة
 بين الفاضل عبد الجبار الهمداني والاسناد الى الشيخ الاسوداني فقال
 عبد الجبار معضلة سبانه من تنزه عن الفتن ففهم الاستدانة
 به بدعي خلقها وانها كلمة حق اراد بها باطل فقال سبانه لا يكون في ملكه
 الا ما يشاء فقال عبد الجبار في رد سبانه بعضه فقال الاستدانة في بعضه
 رتبته فقال عبد الجبار في رتبته انه منفعته الهدي وقضى على الردى
 احسن الى ام ساء فقال الاستدانة منعت ملك فقدا ساء
 وانه منعت ما لم يخفى برحمته منيت فكنت عبد الجبار
 كما في التقريب شرح عقيدة ابن ابي زيد وسبانه مختصة **فصل**
 في تحقيق صفة الكلام في في الفقه الاكبر وينكلم اي بستر كلامه كما دار
 الصيغة على الاستمرار واقادة المقام وسبب صرح به لا كلاما ونبه
 اشارة الى انه كونه تعا منكم ما علم بالضرورة الدينية والنبوية اشار
 بالسوق مساقى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الضرورات وذلك لاجماع الانبياء على كونه
 تعا منكم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام
 حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء الجوزا رسال الرسل

الرسل بان يخلق الله فيهم علم ضروري بارسلهم من الله تعا في تبليغ احكامه
 وبصده فهم يخلق المعجزة حال تحذيرهم فيثبت رسالهم غير توقف على ثبوت
 الكلام ثم ثبت صفة الكلام بقوله كما في شرح العقائد العصبية وغيره
 وبين في لغة كلام تعا الكلام المخلوقين بقوله نحن نكلم في كلامنا تعا
 بالآلات من الخارج المعهودة والعضلات المدودة والكحوف
 المترتبة في الوجود والالفاظ المتعاقبة والله تعالى منكلم بما ذكره الله
 في لازل بلا آله كثره ذاته عز القصور والاحتياج الى الاله فثبت له
 تعا بلا آله لا يحصل لها الا بها ولا حرف التنزه عن الصوت
 وكيفية القائمة بالهواء وحدوثها فلو نالف كلامه من الحروف لزم
 الحدوث فمروية توقف الحروف المقطعات على التوقف المتعاقبات
 وفيه اشارات الاولى انه كلام تعا كما به خلاف كلام المخلوقين
 واليه اشار بقوله نكلم لا كلاما الثاني سنة انه المعنى القائم بالنفس
 المستم الذي لا يتغير باختلاف الالسنه المعاني للعلم والارادة واليه
 اشار بقوله منكلم بلا آله ولا حرف فانه تعا او بالهت بلا ايمان
 مع علمه بأنه لا يؤمنه وانما شاع ارادته لما خالف عما في المصباح للبيضاوي
 واختاره جمهور الماتز بدينه ولا شعيرة وقد ذكر في الفرق وجوها اخر
 الاول انه المعنى النفسي الذي هو الخيرة غير العلم وقد خيرة الرجل لا يعلم بل يعلم
 خلافا ويشك فيه والذي هو لا غير لارادة لانه قد يامر الرجل بالامر بدينه
 كالخيرة لعبد هل بطبيعة ام لا وكالمعند في ضرب عبده بعصيانه بامر
 بالامر بدينه كما في المواقف وغيره ويرد عليه انه مع كونه وجدانيا وقبائلا
 للفتى على ان ليس فيه الاجرة لفظ الخيرة غير تحقيق حقيقة
 وحجج صيغة الامر غير تحقيق حقيقة وانه لو لم يفهم في الفة امره انه
 خالف ما هو بدينه لا بعد فرضه به اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق
 ارادته الثاني انه الكلام النفسي لا بد وان يكون مع قصد الخطاب اما
 مع النفس ومع الغير دون العلم فانه لا يكون فيه قصد خطاب ولو كان
 بعدا كمالا كما في الصيغ الثالث الفرق بقيام المعنى بالذات بشرط
 ارادة تكيب عبارات تدل عليه كما في التعديل ويرد عليه انه يرجع

الوجه الاول للجمهور والثاني
 لصاحب الصيغ والثالث
 لصاحب التعديل
 منه

الى العلم مع ارادة الخطاب والتركيب ولا يكون صفة مستقلة بل هو
 القائل في القول المعترلة القائلين بان كلامه تعالى ما خلقه في جسم
 من اللوح المحفوظ او جبريل او الرسول في الكلام اللفظي المرتب الحروف
 والمنفرد الكلمات النافذة في الكلام النفسي الاربعة الروعي كسوية
 القائلين بان الكلام هو اللفظي وهو قد يم مع ترتيب الحروف وتوابع
 الكلمات في ثم بانه تعالى في القول على الكرامة القائلين بان الكلام
 هو اللفظي وهو حادث قائم بذاته تعالى وبانه المدام ان في المقام
 قياسين متعارضين التبعي وبالكلام الله صفة له وكل ما هو صفة له فهو قد يم
 فكلام الله قد يم وكلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود
 وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله حادث في حصر طوالت
 المتكلمين الى القدر في احد القياسين ضرورة امتناع حقيقة التقيضين
 لانه المراد بالكلام في الصغرى ما كان الله به متكلما فالمتألف له ليست
 متقية بين التبعين كما ظن فممنع كل طائفة بعض المقدمات اما
 اهل السنة في الماتر بديته والاشعوية فممنوعوا صغرى القياسين وهي
 ان كلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود واستلزام الكلام النفسي
 لكنهم اختلفوا في تعيينه في حقيقة المتقي في بحث الادلة الشرعية وفضل البديع
 في اول التحرير في الباب الثاني انه النسبة المعلومه بين المفردين
 القائمة بالمشكك والتحقيق فيه ما في التعديل اما اذا تكلمنا فمناك
 حروف واصوات ومعنى وصنعت له وتسمى كلام النفس كالطلب
 وابتغاء النسبة الخيرية وذا النشأ ايضا مع الطلب في الله تعالى يرجع
 الى الخيرة بوصول الثواب او العقاب فمعنى الاموال الخيرية ان الله يفعل اليه
 الثواب وان ترك بفعل اليه العقاب ومعنى النبي الخيرية ان الله يفعل
 بفعل اليه العقاب وكلام النفس غير العلم اما في الانشاءات فظاهر واما
 في الاخبارات فلا في ابتغاء النسبة غير اذراكها وعنده بديع في الشرح
 العلاني للبحر في محبت الكيفيات انه الاشاعرة يقولون ان نسبة احد
 طرفي الخيرة الى الاخر في ثمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لانه المتكلم قد يخبر عما
 لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك فيه وانه المعنى النفسي الذي هو لا غير لا ارادة

ظنة النفس الخيرية في شرح النونب

في شرح محبة الله وانه للعلم خواجه جمال الدين
 اختلفت عباراتهم في معنى الكلام النفسي فبارة
 يريدون به معنى هذه اللفاظ والعبارات المعنى
 بالتحية والمختصة بالاستعانة فيكون الكلام
 على هذا معنى وكما منبنا على كونها اللفاظ
 والعبارات وتربها واخر مرادون به
 صفة وحدانية بسيطة قد يمتد في ثمة بداره
 مثل صفة العدم والقدرة واما يختلف ويتعدد
 لغات في توفير الدلائل والاخوة بين
 التي بين حسن زادة الاول واخر الثاني

الارادة لانه قد باور الرجل بالبرية كالمخبة لعبده بل يطبقه لا ولا معتمد
 من صفة عبده بعصبانه فانه قد يامر به وهو يذم لا يفعل لما يور به
 ليظهر غدره عند من يور به واعترض عليه بان الموجود في ترتيب القبولين
 صيغة الامر لا حقيقة الا لا طلب فيها اصلا فلا ارادة قطعا ومثل
 ذلك يمكن ان يقال في النبي استدل لا واعترضا فقال المعنى النفسي
 الذي في النبي هو غير كرامته لانه قد نبه على رجل عمالا بكرة من مريه في صورته
 الاختيار والاعتماد وبعده من ان ليس هناك حقيقة النبي بل حقيقة فقط
 وقبلة المعنى النفسي الذي يدعون القيام بنفس المتكلم ومغايرة العلم
 في صورة الاختيار عمالا بعلمه هو اذراك مدلول الخيرة في الذهن مطلقا
 وقال اكثر المتقدمين منهم هو المعاني المدلوله والعبارات من غير اصوات
 ومن غير ترتيب في الوجود فانه ذلك انما هو في اللفظ لعدم عدة
 الاله على اللفظ دفعه غير داخل في حقيقة الكلام وان دلائل حدوث
 محمولة على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام في الوجود دون
 حقيقة الكلام جمعا بين الادلة قال في فضول البديع في بيان كون
 الادلة راجعة الى الكلام النفسي قبل ترجيح كلام الله القد يم القائم
 بذاته تعالى انه الحكم الاله وهو مدلول الكلام اللفظي لم يمكن الحروف
 قد يمتد كما اختاره المنكرون واللفظي يصل في النفس كانت كما عليه
 المتقدمون قولاً بان الضروري حدوثه اللفظ لا اللفظ واختاره جمهور
 الحنا بله ولصاحب المواقف كلام في بيانه ذلك الكلام في مقال مفردة
 محتملة انه لفظ المعنى بطريق تارة على مدلول اللفظ واخرى على اللفظ قائم
 بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه
 انه مراده مدلول اللفظ وحده هو القديم عنده واما العبارات
 فانما تسمى كلاما مجازا لانه لا لها على ما هو كلام حقيقة حتى صرخوا بان اللفظ
 حادث على مذهبه ايضا لكنه ليس كلاما حقيقة وهذا الذي فرموه
 من كلام الشيخ لا يوزم كثره في سدة كعدم كفا في انكر كلامه
 ما بين رافعي المصنف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى
 حقيقة وكعدم لمعارضته والتجدي بكلام الله حقيقة وكعدم كون

المفرد المحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في
الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني
فيكون الكلام المنفرد عنده او اشامل للفظ والمعنى جميعا فانما يثبت له
وهو مكتوب في المصاحف مفردا باللسان محفوظا في الصدور وهو
غير مكتوب في القراءة والحفظ المحادثة وما يقال من انه الحروف والالفاظ مترتبة
ومتعاقبة فجوابه انه ذلك الترتيب انما هو في اللفظ بسبب عدم
مساعدة الالات في تلفظ حروف والالات له في الحروف يجب
حملها على حدوده ووجه حدوث التلفظ جميعا بين الالات وهذا المعنى
الذي ذكرناه وان كان في الفاعل عليه متاخرا واصح شيئا الا انه لا يخلو
يعرف حقيقة وقال السيد السند هذا المحمل لكلام الشيخ مما اخذ به محمد
الشهرستاني في كتابه المستمى بنهاية الاقدام ولا شك في انه اقرب
الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد المتروك لبعض المحققين
ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتيب وصنع وبينة تاليفية كيف
والحروف بدونه لا تكون كلمة والكلمات بدونه لا تكون كلاما
والالات على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لا يتم بدونه بل معناه
انه ليس بينها ترتيب في الوجود وتفاوت في كونه وجود بعضها
مشروطا بنقص البعض كما في القراءة فان لا يمكن ان يتلفظ ببعض
الحروف فلم يقع غير بعضها لعدم مساعدة الالات للتلفظ بجميع
الحروف معا بخلاف وجودها في ذات الباري تعالى فان وجود جميعها
هناك معالزام لذاته تعالى ثم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها
وقايحكي ذلك في كفاة بعبدة وجود الالفاظ في نفس الحافظ فانه جميع
الحروف مهيأ بها التاليفية العارضة لموادها ومكانها محفوظة
في نفس مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بنقص البعض
وانعدامه غير نفسه وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى
القطع والفرق بانه وجود الحروف على هذا الوجه في ذاته بالوجود العيني
نفسا فظا بالوجود الظاهري لا ينفرد بالعرض في تصور النفس
لانها لا يبق التمثيل فبطل ما يتوهم من انه اذا لم يكن بينها ترتيب

الفاضل صالح الدين الكنتلي
في حواشي النسخة وبتبع العلامة
لبن الكمال في شرح المقالة العنصرية
مسألة

ترتيب لا يبق فرق بين ملح ولحم ونظايرها وما ذكره صاحب المقام
من انه قيام الحروف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان
غير مرتب الاجزاء الحروف واحده مثلا فان اراد ان كيفية قيامه غير معقولة
لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لا يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساد هذه في انه
لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته مع لا بد في ذلك
من دليل وقوله في شرح النسخة ونحن لا نتعقل في قيام الكلام بنفس
الحافظ الى اخره مستمم لكن لا ينفرد في المقصود والظاهر ان الشرح مهم
من نفي الترتيب بين الاجزاء نفي الترتيب الوضعي والهيئة التاليفية
وذلك باطل قطعا اذ لا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية
او زوقية بل المقصود من نفي تقيدها في الوجود كما عرفت وقد استشكل
عليه ايضا بانه القرائن ان كانت اسما لمخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون
المنقول بين دفتي المصحف والمفرد باللسان والمفوظ في الصدور
نفس القرائن بل مثله وان جعل اسما لنوعه يلزم حتى نفيه عن خصوصها وهذا الكمال
غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ
القرآن موضوعا بآراء اللفظ المنظوم في الترتيب بعبارة شقبة وقد جيب
عن ذلك بانه اسم للمؤلف المخصوص القائم بالاولى من اختراعه تعالى فيه
وما يقراءه كل احد مثله لا عينة واخر صاحب المقاصد ان اسم الله الحامد
لغيره فيكون واحدا نوعيا وكل ما يقراءه قارئ في نفس لا مثل ذلك الحكم
في كل شعر او كتاب نسب الى مؤلفه وما ذكره من انه يلزم حتى نفيه عن ذلك
انه اراد صدق سلبه في الملازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرد وان
اريد سلب كونه لفظ القرائن موضوعا بآراءه بخصوصه وسلب كون
مسمى القرائن لفظه فبطلانهم كما ان لفظ الالات في غير موضوع بآراءه
وليس مسماة عن ماهية الالات في نفس بدولها كما ان وجود جميع الكلمات
على الوجه المذكور لازما لذاته تعالى ما بدوامه لم يكن محاسنا لصفات
المخلوقات ولم يكن النسخ فيها الا بمعنى عدم وجود الامثال مدلولها
فلا ينافي قدم المفرد كما في الحواشي الجديدة القرآنية وكيفية ما في
اوائل الكانسف شرح المحصول للعلامة لا صفها في ان ليس معنى النسخ

رفع الكلام القديم عن القطع تعلقه بالكلف والكلام القديم يتعلق
 بالقادر العاقل فاذا طرأ العجز او الجنون زال التعليق فاذا اعاد اعاد
 التعليق ونقول انما يمنع نسخ الكلام القديم اذا كان النسخ عبارة عن رفع
 الحكم الثابت اما اذا كان عبارة عن بيان انتهاء الحكم فلا امتناع والنسخ
 انما يجب تناخروا وروى عنه المنسوخ وذلك يرجع الى اللفظ الذي يدل
 المرتب وهو حادث واما تناخرا فلا لانه صفة قديمة قائمة بذاته
 لا يتغير عليها التناخر واذا تحققت المرام عرفت اندفاع كثير من
 اعتراضات المقام الاول انه مذهب الشيخ ابي في رواية انه كلامه تعالى
 واحد وليس بامر ولا منى ولا خبر وانما يصير احد هذه الاشياء بحسب
 التعليق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وانما يصح
 تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بغير مذهب السلف والشيء ان يكون
 احواف والالفاظ قائمة بذاته كما في غير مرتب بغيره الى كونه الاموات
 مع كونها احوالها مستتالة موجودة بوجوه لا تكون منه مستتالة وهو
 مسقطه من قبيل ان يقال ان كونه موجود في بعض الموضوعات غير مرتب
 وتفاوت بين اجزائها والتفاوت ان لا يورث الى ان يكون الفرق
 بين ما يقوم بالفارسي من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع
 الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الالفاظ فنقول هذا الفرق ان
 اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس
 الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالفارسي وما يقوم بذاته تعالى
 حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه للذين
 هما عارضا من عوارض الحقيقة الواحدة كانه بعض صفاته حقيقة تعالى
 مجانسا لصفات المخلوقات والاربع انه لازم ما ذكره من الفساد
 ممنوع فانه كغيره انما يكون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا
 اعتقد انه من مخترعات البشر فاذا اعتقد انه ليس من كلام الله تعالى
 بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى هو دال على الصفة
 القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره فضلا كيف وهو مذهب كثير من
 ماخذ المعتزلة وموافقيه وما علم من الدين من كونه ما بين الدفتين كلام الله

الله حقيقة انما هو كونه دال على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة
 بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضرورات الدين مع انه خلاف ما نقل
 عن الاصحاب وكيف يزعم انه هذا الجمل الغفيرة الا ان عنة انكروا ما هو من
 ضرورات الدين حتى يزعم تكفيرهم حاشا لهم عن ذلك والحق ليس
 انه الاول على النسخ لا يمكن حملها على التلخيص بل يرجع الى الملفوظ كيف
 وبعضها مما لا يتعلق بالنسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي بلا وانه كما في
 شرح العقائد العنصرية والتحقيق فيه ما اختاره الاجل من المخرجين
 انه المعاني المعلومه والكلمات التي ذكرها ورثها الله في علمه لازله
 بصفته لازله التي هي مسددا لبقها وترتيبها وهو محقق المحقق
 جلال الدواني في شرح العقيدة وذكره في نسخة الشيخ ابي الدين البير
 في شرح مختصر المنتهى حيث قال الاول في تعريفه ان الكلام اللفظي هو اللفظ
 للكلام اللفظي وهو ما تضمن كلمتين بالسناد والفاضل ميرزا جابر في حاشيته
 النسخ العنصرية حيث قال ويحق وجود الطرفين في النفس بنفسهما
 لانصافها بالكلام المركب من الطرفين وقبام الكل يقتضي قبام اجزاء
 اي النسبة والاستدراك من العنصرية والشر وان في حاشيته تفسيره في حاشيته
 وقد شاع اطلاق الكلام عليه عند البعض قال ان الكلام اللفظي هو اللفظ والبيت
 وفي التنزيل ويقولون في انفسهم قال الامام ابو القاسم المتوفى في النجاشي
 في حاشيته البديهة ان المتكلم بالكلام الظاهري لا بد ان يذره في نفسه
 اولاً وذلك لتدبير منه كلام باطني وهو مناف للكون الباطني الذي
 هو عدم ذلك التدبير فكلامه تعالى في المعاني والكلمات التي رتبها الله
 في علمه لازله بصفته لازله التي هي مسددا لبقها وترتيبها كما ان كلامنا
 هو الكلمات التي رتبها الله في خياله وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات
 المترتبة في العلم لازله ايضا ولا يزعم ان يكون جميع الكلمات كذلك فانه
 ليس كلام الله انا ما رتبته بنفسه من غير واسطة والترتيب العلمي لا يستلزم
 التفاوت بينهما حتى يلزم خدوشها وانما التفاوت بينهما في الوجود
 الخارجي ونهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي ولا يلزم عليه كونه تلك الصفة
 هي القدرة ولا يكون تلك الكلمات من جزئيات العلم ولا اطلاق المشتق

فقد تفسر كلام السجدي وندي عن قناده بكلماته رتبة
 كلامه وحكمته ونعمه في التفسير بحسب قول
 اصحابنا حملوا الكلام على مخلوقات علم الله تعالى
 وانه المراد منها الالفاظ الدالة على تعلقات
 تلك الصفة لازله مستله

بدون مسدود از قدرت متعلق بالمكنات على وجهه الصدور والترك
 بخلاف تلك الصفة والكلمات باعتبار ترتيبها في العلم زلي تلك الصفة
 غير ما باعتبار تعلق العلم بها وكونها من جنسها فانها كلام الغير معلوم لنا
 فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة متا وكذا كلامه لكانا وكونها
 مترتبة في علمه لكانا بمعنى انها في الوجود العلمي كجبت اذا وجدت في الخارج
 لكانا بعضها متقدمة على بعض كما ان المكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها
 كذلك كما اشار اليه المحقق الذي بقوله ولما كان علمه لكانا واحداً لم يخط
 بجميع المعلومات كذلك كلامه ايضا واحداً مشتمل على فاسد واما الحسوبة
 من المحذرين والمخبرات فمنعوا كبري القياس الثاني وهي ان كل ما هو مؤلف
 من حروف واصوات مترتبة فهو حادث وذو هوال ان كلامه لكانا
 مؤلف من اصوات وحروف مترتبة وانها قد يمتد قائم بذاته تعالى
 واما المعتزلة فمنعوا اصنوي القياس الاول وهي ان كلام الله صفة له
 وذو هوال ان كلامه لكانا مؤلف من اصوات وحروف مترتبة وهو
 قائم بغيره لكانا ومعنى كونه لكانا متكاملا كونه موحداً لتلك الحروف
 والاصوات في جسم كاللوح المحفوظ او جبريل والشيء او غير الشجرة مؤلف
 وانما الكلام النفس غير ثابت لانه غير معقول واما الكراميه فمنعوا
 كبري القياس الاول وذو هوال ان كلامه لكانا صفة له مؤلف من حروف
 والاصوات لحادته وقائمة بذاته لكانا شأنه ويزم على ما هو ظاهر كلام
 جمهور الاشاعرة كونه الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى
 بل معانيها وعلى مذهب المتقدمين وظاهر ما اول به القاضى عقيدة الدين
 كلام الاشعري كون الاصوات مع كونها من الاعراض سببا قد يمتد قائم
 بذاته لكانا غير مرتب والترتب فيها لفصوص الالاف وهو مؤلف
 الى سفسطة ظاهرة وعلى مذهب المعتزلة كونه كلامه مع لفظا قائما بغيره
 وعلى مذهب الكراميه كونه نوع محل للحوادث وعلى مذهب حشوية كجنان
 قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجدد ما لا يزل على لسان
 شئ من ذلك ولا ما رتب على جمهور الاشاعرة من المخدورات قائم بالحدوث
 يكون كلام الله وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون

وكذا القول بطريق عليهما في
 في قوله تعالى في قولنا اننا انما نعني
 بمعنى المقول والمفعول المقصود من النفس
 باللفظ مسله

يكون انكار كون ما بين اوراق ديوان محاط كلامي فظ كونه في حق
 لقائه اذ ليس معنى كونه هذا المكتوب كلام الله تعالى ان ذلك الكلام
 موجود بالوجود للفظ كما في شرح الغضبية واذا تحققت بالصفة المرام
 عرفت انه في وجوده الاغراض من المقام احد بان اطلاق المشتق بدونه
 قيام مسدود الاستحقاق لانه الكلمات المولفة لم تقم به شيئا وانما علمها بها
 قائما به الثاني انه المعتزلة لم يبارعوا في ازالة الاشياء باعتبار الوجود في علمه
 لكانا فلا يمتد عنهم ما ذكرنا لكانا انها ترجع الى العلم والقدرة لكانا بغير
 الصفات الرابع انه يستلزم التمايز العلمي للاشياء المستلزم لعدم
 تناسلها بحسب العلم ولما لم يكن عبارة بحكم حشوية والكراميه كونه في مقامه
 الضرورة فيسبب التراجع بين اهل السنة والمعتزلة وهو في التحقيق
 عائد الى اثبات الكلام لنفسه ونفسه وانما القرائن هو النفس والحسنة
 المؤلف من الحروف المترتبة وانما في النزاع لاهل السنة في حدوث
 الكلام المرتب بحسب ولا يلزم في قدم النفس لو ثبت عند اهل الامام
 الى اثباته وقال في الفقه الاكبر والوصية والقائمة الى المعنى القائم
 بذاته لكانا كما بينت قوله كلام الله وصفته الالافية غير مخلوق
 اي غير موجد غير عدم شتره صفاته تعالى غير حدوث الزمان وسبق عدم
 ووجوبه بالافا ما يدل عليه بواسطة جبريل وتترتبة بغيره بل يدل
 عليه كلام الحسنة بواسطة نزول حامله على رسول الله المسند ونزوله
 بقوله اقرأ باسم ربك والحنتم بقوله اليوم اكملت لكم دينكم كما ذهب
 اليه الجمهور ثم اشار الى تحقيق المقام ونحوه محل الخصام وقال
 في الوصية والله الواجب الوجود المنصف بصفات الكمال معبود
 له كمال العظمة واستحقاق العبادة لا يزال ولا ينفك ذاته عما كان
 له من صفات الكمال للزوم النقصان للزوال فكلامه الذي هو وصفته
 لا ينفك عنه وانما بقاؤه يحفظ بداله واليه اشار بقوله وكلامه القائل
 لكانا مطلقا مفر وواحد محفوظ بذاته العرب المعجز في القرآن والعبري
 في التوراة والزبور والسورى في الانجيل من غير ما يلة للمدلول
 الذي هو الصفة الحقيقية عنه تعالى لانه المزابل تستلزم النقصان

لميزاجان والقرابغى
 ومن تبعها مسله

منهج النبوي في شرح العلم العقلا
 في شرحه

واشار الى بيان المعنى القائم به الذي هو وصفته بقوله وكلما الله تعالى
قام بذاته ومعناه اي ما يعينه ويعبر به عنه مفهوم هذه الاسماء
اي ما يفهم من الكلمات المفروضة المحفوظة من المعنى المعلوم الذي ذكره الله تعالى
في الازل كما سنبين له وانه المدلول على المعنى اللغوي في الجواهر والاشياء
المحدثة وقبله اشارات الاول في القرآن وكلما الله حقيقة
في الكلام النفسي واليه اشار بقوله القائل كلام الله غير مخلوق اي المعنى القائم به
لنكاح هو ما ذكره الله في الازل غير مخلوق الثاني في اللفظ ليس له ادب
المدلول اللغوي في الجواهر والاشياء كنوع ورسالة وموسى ومفاته
بل ما يفهم من العبارات من المعنى المعلوم لتلك المدلولات واليه اشار بقوله
ومعناه مفهوم هذه الاسماء ولم يقل مدلولها فاعلم ان هذا كلام
الرسالة في التبصرة للامام النفساني في حمل الجواب على هذه العبارات
مخلوقة وهي دلالات على المعنى اللغوي والاشياء من جواهرها كنوع
وكلامه وتخصه من عيون وغرقه وما تفتوه به يوسف خونه والفاطم
اياديه في حجب وغير ذلك وهذا كله مخلوق وهي ايضا دلالات
على ذكر الله اي ما في الازل واخباره عنها وذلك هو المعنى بكلامه
وفي الاربعين للامام الرازي انه ثبت بالتواتر الظاهر لجميع الانبياء
والرسل عليهم السلام انه تعالى امر عباده بكذا ونهاهم عن كذا واخبرهم بكذا
ولما ثبت بالتحجج صدق الانبياء والرسل عليهم السلام وجب القطع
بكونه تعالى امرا وانها خبرا ثابت هذا فنقول هذا الامر والنهي والخبر
اما ان يكون من باب الالفاظ والعبارات واما ان يكون من باب
الحقائق والمعاني فانه كما في الاول فنلك الالفاظ والعبارات لا بد وان يكون
والله على المعنى والمدلولات فمدلول هذه العبارات في حق الله تعالى
اما ان يكون هو الارادات والاعتقادات واما ان يكون معنى مغايرا
لهما لا جائز ان يكون تلك المعنى هو الارادات والاعتقادات لاننا
قد بينا انه امر قد يوجد به وانه الارادة والخبر قد يوجد به وانه الاعتقاد
فتثبت انه مدلول هذه العبارات في حق الله تعالى معنى وادار الارادات
والاعتقادات فتثبت انه نوع موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قوله

قوله فعل وهو مغاير لارادته وانه نوع موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قوله
الحكمة وهو مغاير لعلمه ونحن نشتم ذلك المعنى بالامر الحقيقي والخبر الحقيقي وهو
المطلوب الثالث انه يطلع ايضا على كس الدال عليه فيكون مفقودا فيها
حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الاول كان محاذيا كما ان استعمال
بحسب الوضع الاول في المعنى الثاني محاذي لكنهم لا يجاؤونه في التسمية مثل
اشتهر كانه لا يطلع الى اشتهر بل الاستعمال في وضعه وفيه هتاهم ان
اشتهر كما في قوله الكس عليه للنفس واليه اشار بقوله وجهه ونزله
مع قوله في ذاته الرابع انه نزل مدرا على حسب الوقائع
واليه اشار بقوله ونزله لانه الانزال مفقود كما في المفردات فانه تعالى
اظهره كيباء بياء بل عليه في اللوح المحفوظ وهو موجود في
صور الكائنات واحكامها ثم انزل الى السماء الدنيا ثم نزل الى الارض
الا ما بين على محمد دم على حسب الوقائع في ثلث وعشرين سنة ثم امره
بوضع كل اية عقيب ما قبلها كما في التعديل وغيره اية اية اطلاق
عليه ايضا ليس مجرد الدلالة بل لانه اختصا صاخر ما لله تعالى وهو ان
اوحاه تركيبا عنيا معجزا وانشاؤه بحروف واصوات انشائية على
اسلوب غريب موجد في لسان جبريل ونزله بنزوله على رسوله
كما في شرح المقاصد واليه اشار بوجهه ونزله السادسة انه
اسم له ايضا من حيث خصومه من التلويح لانه حيث نفي الجمل فيكون
واحد بالانواع ويكون ما يقرأه القارئ لنفسه لا مثله على ما هو واضح
كما في شرح المقاصد واليه اشار بقوله وكلامه تعالى مفقود ومحفوظ
من غير مزايه عنه تعالى حيث اطلق الكلام عليه لا يعين محله السابعة
الرق على المعزلة والنجارية القائلين بحدوث الكلام وعدم قيامه بذات
الله لعدم متمسكين فيه بوجوه التوجه الاول انه علم بالضرورة في زمن
الرسول انه القائل هو هذا الكلام المنتظم في حدود السموات الممتدة
بالحمد والمختتم بالاستعاذة المفروضة بالاسنة المحفوظ في القلوب
المنقول البنابين دفني المصاحف نواتر اكل ذلك في سمان محدث
بالضرورة التوجه الثاني انه ثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن

كونه ذكر القول لكما وهذا ذكر مبارك وما ياتهم من ذكر الرحمن محمد بن
 كونه بيا القول لنا جعلناه قرائنا وبيانا والعبارة هو اللفظ لا شئ
 اللغات فمن المعنى وكونه مفضل الى آيات والسو لفظ حكمت آياته
 ثم فصلت وكونه قابلا للنسخ من لا على النبي عليه السلام فانه ذلك
 انما يصدق على هذا المؤلف بحادث لا متتابع ذلك على المعنى القام
 بذاته لكما قلتم كما في شرح المقاصد واسرار الى جواب عنها بقوله
 وهو صفة القائمة بذاته لكما على التحقيق غير انزل عنه لانه معنى المتكلم
 من قام به الكلام والمنظّم في الحروف حادث يمنع قيامه ذات الله
 وقد ساء عند أهل اللسان اطلاق اسم الكلام على القائم بالنفس الذي
 يجده كل من ادّعى او منى واخبر مغاير للعلم والارادة فتعين هذا الاثر
 وله وجودات اربعة بحسب نفسه وحكمه والوجود في الخارج
 وجودا حقيقيا واليه اشار بقوله صفة على التحقيق لا التحقيق للحقيقة
 ووجود في الازمان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة ووجود
 مجازيا فيها عند الجمهور كما في الحاشية لعصام الدين ولما كان الكتاب
 نزل على العبارة وهي على الازمان وهو على ما في الاعيان اشار
 الى الاول بقوله مكتوب اي مجموع باسكال الكتابة وصورة الحروف لانه
 لانه الكتابة تصوير للفظ والحروف هي المصاحف اي ما جمع فيه المثلثون
 وهذا المفهوم مغاير لمفهوم القارئ وانما اتخذ اصدقا فلما خذروا اشار
 الى ان الله يقول معروفا بالاسمية اي بحروفه وكلماته المسبوقة للمفظة
 وشار الى ان الله يقول محفوظ اي باللفظ المختار قر العبد و
 اي فيما يحل فيها من القلوب وانما الى كونه اطلاق القارئ وكلام الله
 على المكتوب المرق والمفوظ بطريق المجاز وكونه الوجودات المذكورة
 مجازية بدون التحقيق والحلول بقوله غير حال فيها اي مع ذلك ليس
 حقيقة حال في المصاحف وفي الاسمية والنص وراسخا
 حلول الصفة الحقيقية فيها وحروف والكلمات المتعقبات
 والآيات بحال فيها دلالات القارئ النفس القام به شئ في الحروف
 البتة في التبليغ وفيهم خطبات فاش الى الجواب بحال في كلام الله

في المعنى القام بذاته وانما يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه وحفظ بالنظم
 المحل ويكتب بنقوش وصور واسكال موضوعه اللجوف الدالة على
 في حله حقيقته فيها كما يقال القارئ هو من حرق بذكر اللفظ ويكتب
 بالقلم ولا يلزم منه كونه حقيقة النار صوتا وحرفا فحسب بوصف القارئ
 بما هو في لزام القارئ كما في قوله القارئ غير مخلوق فالمراد حقيقة الموجود
 في الخارج وحسب بوصف بما هو في لزام المخلوقات والمحدثات برزبه
 الالفاظ المنطوقة المسبوقة كما في قولنا قرأت نصف القرآن
 او المجلد كما في قولنا حفظت القرآن او اسكال المنقوشة كما في قولنا
 بحكم المحدث من القرآن وانما اطلاق القارئ وكلام الله لكما على هذا المؤلف
 الحادث بطريق المجاز المشهور شرة الحقائق عند العامة واليه اشار
 بقوله وحروف والكلمات والآيات ودلالات القرآن وكذا
 اجراء صفات الدال على المدلول شايع ذابح مثل سمعت هذا المعنى في
 وقراءة في كتاب فيوصف بصفات العبارات من كونه ذكر العبد
 مفضلا الى السور والآيات في اللفظ من لا على النبي عليه السلام
 وكل ذلك لا يدل على الكلام النفس القام به لكما في شرح المقاصد وغيره
 وفيه اشارات الاولى انه كتب في المصاحف في زمانه نزوله
 وبعده واليه اشار باطلاق المكتوب فانه كتب وجمع ابتداء بحقيقة
 عليه السلام فقد صح عنه زيد بن ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لولف القرآن في الرقاع اي بالقرون ما نزل من الآيات المفردة ويجمعونها
 في سور ما يشار به عليه الصلوة والسلام قال النبي ومن ثم قال
 الخطيب كتب القرآن كله في عهد عليه السلام لكنه كان غير مجموع في موضع واحد
 ولا مرتب السور وثانيا بحضرة ابي بكر لما راى في جمعة من موضع واحد
 ومن ثم ورد انه اول من جمعه اي اشر بجمعه وافقه ابو بكر فامر زيدا
 بجمعه فجمع في صحف كانت عند ابي بكر ثم عنده ثم عند بنته حفصة
 ام المؤمنين ومن ثم فتح عن علي اول من جمع كتاب الله ابو بكر وروى
 عنه انه جمعه فهو حافظة في صدره وثالثا بحضرة عثمان رضي الله عنه
 كما في شرح المشكاة للعلامة البيهقي الثانية القارئ هو المعنى

نقلت من كلامه عليه السلام
 في تفسيره

القام بذاته تعالى وهو المانع الذي يبره المنكسر في نفسه وبغيره منه انما
المتكررة غير المحرور واليه ذهب الامام المازني والاشعري كما في
او هو الكلمات المتكررة في العلم الا ان كان ذهب اليه بعضهم واليه اشار
ابن تيمية والكلمات المتكررة في الآيات والامارات والقوائم دون الكلمات
بل ترتب اصلها فانها غير معقولة فحصلت في الدلالة التي كانت كونه
احدا واحدا كما في الاربعين والكفاية فانه لما كان علمه تعالى واحدا فحصل
بجميع المعقولات كما في كلامه ايضا واحدا مستملا على قسامه من الكتب
والصحف وباللغات المختلفة والاختبارات والانشآت كما في
الرسالة الجديدة للمحقق الدواني واليه اشار بتوضيح القوائم وجميع الدلالات
وهي وحدة شخضية كما في قوله تعالى في ذلك ظاهرا على قول ابن سبويه
واختاره الاشعري في رواية وهو ان الكلام في الازل لا ينقسم الى امر
والنهي والخبر والاستخبار والنداء بل يحصل ذلك فيما لا ينزل اليه
التعلقات ووحدة خبيثة على القول بانقسامها اليها في الازل
واختاره صاحب الصيغ ونسب اليه جمهور الصحاح وقرع في شرحه
بان النفس معان مفعولة وان القول بان واحد او كثير لا يفي بل السنة
واما على قول جمهور المحققين في المازنية والاشعرية واختاره الرازي
فانه كونه خبرا في الازل فحصل له واحد نوعا فحق حاشي شرح المنقح المحقق
مسجد الدين الاميري ان كلامه تعالى يتحقق في نوع واحد هو خبره والاختلاف
الى الانقسام بحسب اختلاف المسند ولا يختلف ما فيه الخبر بل شخضية
والقسمة الى الماضي والمستقبل ليس لاختلاف المسند بل لاختلاف
بعضه وقيل انه واحد شخضي حاشي نفسه للمحقق عظام الدين
انه وحدة كونه خبرا لا يثبت ما لم ينف التعدد عنه الخبر وذلك بان
يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا يخلص الا بالنسبة
بالنعتين ثم قال واختلاف المعاني ضروري ودليل انما في اختلاف
للفرودة على ان اختلاف الانقسام الاربعة للخبر جلاله الصديق
والكذب ودون الانقسام الاربعة بسجل على اختلاف ومن البين
انه استمرام البعض لبعض لا يجب ان لا يوجب بان دعوى الفرودة

الفرودة فيما خالف فيه جماعة وانما اختلاف الانقسام للتعدد والتخصيص
من تعلقات الشخص الواحد ولما كان التخصيص بعد لوجوده بالضمم شخص
لم يرد انما الخبر في حقيقة التخصيص لا يوجد به وبه حقيقته في الكفاية للتوابع
الخارجي ان قيل ان الامر الواحد كيف ينقسم الى امر ونهي وخبر وهو عينه
لا يخفى ولا يتعدى ثم لا وامر في نفسها ايضا متعدي فانه امر بالصلوة
غير الامر بالركوء والحج وسائر العبادات وكذا في النواهي والاختبارات
فليس الامر بالمتعدي في الظواهر بل على معنى واحد من حقيقة وهو
الدعاء الى فعل الخير وكذا الذي يدل على معنى واحد وهو الدعاء الى الامتناع
عن فعل الشر حتى لو قال الشارع افعلوا الخير بدرجة حنة جميع الامور
ولو قال امتنعوا عن الشر بدرجة حنة جميع النواهي وقد بينا ان الامر
بالشيء من غير صفة واذ كان الشر ضد الخير كان الامر بالخير متضمنا للنهي
عن الشر وهو حقيقة الكلام وهو في حقيقة معنى واحد على ما قرره الا انه
لما لم يكن من قولي العنقول الوقوف على نفس خبر الخير والشر يقتضي الشرع
بتفصيل ذلك على حسب حاجته الى ذلك وحقت كل فرد منه بدلالة
نزل عليه فيكون التعدد والتكرار والخبر والتبعض في كل واحد من الدلالة
لا في المدلول واليه اشار ايضا بقوله والمحور والكلمات والآيات
والامارات والقوائم لاجابة العباد اليها واذ اختلفت اشارات المرام
تيفقت ان القول بان مذهب الامام كونه كل ما لا يندرج تحت مجموع اللفظ والمعنى
والزيت انما هو لقصور الالة وبان القول بوحدة الكلام يستلزم
الحا والمفردات والحاد مدلول السور والآيات وبانه كونه مدلول اللفظ
يستلزم تعدده وازلية التعلقات او بام في المقام ينشأ اقوام
ولما كان مخالفة محسوبة والكرامية في المقام بمخاطبة الفرودة تعرض
في ضمنه للرد على الفريقين فاشارة الى الرد على محسوبة القائلين بان
الجسم الذي كتبت القوائم في تنظيمه وفاقا ورفقا هو عينه كلام الله
وان المراتب في اسطر الكتاب والمسموع اصوات القراء نفس كلام الله
كما في شرح المفاهيم في انبلاية بالضرورة بقوله والخبر والحمد لله
والكتابة والقراءة مخلوقة اي موجودة بعد العدم بايجاد الله تعالى

لانها افعال العباد وصادرة عنهم كما اشار الى الروي على الكراميه
 القائلين بحدوث الكلام والعلم والارادة كما في الصلوات والاعمال
 لا سيما في النقص والخلو كقوله فيقول فمن قال بان كلام الله القائم به
 مخلوق موجد بعد العدم في الكراميه دون المعتزلة والنجارية لعدم
 قولهم بالكلام النفسي وخلقه وعدم الانشاء في حصره في نفس في الخلق
 فهو كما في الله العظيم فرفع على كونه طهنة على التحقيق كقوله فيقول
 بان كلام الله قائم به فحدث مخلوق كما اشار اليه بعنوان كلام الله ووضح
 به في الكشف والنفوس والمقاصد وعليه حمل قول ابن يوسف ناظر
 ابا حنيفة في خلق القرآن سنة اشرافا تفق راي ورأيه ان من قال
 بخلق القرآن فهو كافر كما في شرح البردوي ولعل امتداد المنفعة
 لينتفع كونه القول بخلق الكلام الماهوم الضرورات الدينية وهو نزهة
 عن النقص في قيام الخواص به كما مر وانما في تعليل بانه قول ما هو
 نقص صريح وانما العظمة في كمالها في جميع صفات الكمال والنقص
 صفات النفس عنه في ترتيب الحكم في الموصوف بالعظمة كما في العظمة
 بذلك في المواضع وغيره اما الاول فانه الكلام لو كان حادثا وهو من
 صفات الكمال اتفقا في كونه مخلوقا مع جواز ان تصاف به نقصا
 بالضرورة وقد خلا عنه قبل حدوثه واما الثاني فلانه يستلزم احتياج
 الواجب فيه الى منفصل فلا يكون واجبا في جميع الجهات والله تعالى هو
 العظيم المنفصل بصفات الكمال المنزه عن الاحتياج والنقص واختار
 الشافعي ما ذكره الامام نفع الله بولاه من عاكرو وغيره وكذا احمد بن حنبل
 في نه سئل عن بقول القرآن مخلوق فقال هو كقولنا القرآن في علم الله
 قال الله تعالى ولئن ائبوت هو ايم بعد الذي جاءك في العلم فمن علم الله
 مخلوق فقد كفر كما في باب النفس بين العادل ونقل الفاضل ابو بكر
 الباقلي في علم الاشعري الكفار في علم الله كلام الله مخلوق وقال المستاذ
 ابو اسحق الاسفندي في الموهب في قولنا القرآن مخلوق فهو كافر كما
 في شرح الارشاد الامام في الفاسم ان نصارى وكل ذلك من كلامه تعالى
 بمعنى الصفة كما اشار اليه الامام فظهر ان يجوز حمل على اليمين كما ظن

في قوله تعالى
 القرآن هو كلام الله
 لا ينطق بالعلم
 ولا يفهم بالسمع
 ولا يرى بالبين
 ولا يدرك بالحواس
 ولا يحيط بالقدرة
 ولا يحيط بالجلال
 ولا يحيط بالكرام

ظن نفوس لنظام المرام وحمل الكلام على ما ينساق اليه لانهم وان
 حمل الكلام على كونه النور الخارج عن الملكة كما ظن خروج عن فهم المقام المصح
 به في كتب الائمة العلم الوجه الثالث ان كلامه يشتمل على امور وهي الاخبار
 واستخبار رونه وغير ذلك فلو كان انشا لزم الامر بلا ما مور والنهي
 بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء بلا مخاطب في كل ذلك
 سفسه وعيب لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى ونقد من كان في شراحي
 الصلوات والمقاصد الوجه الرابع ان كلامه تعالى لو كان انشا لزم الكذب
 في الاخبار لانه الاخبار بطريق المضى كغيره مثل انما ارسلنا نوحا وقال
 موسى اني عبدك وصديقه يفتنني سبق وفتح النسبة ولا يقصور
 السابق على الازل فتعين الكذب وهو محال عليه اجماعا لكونه نقضا لتفقا
 كما في شرح المواضع وانما في جوابها بالمنع بقوله فيه وكان الله
 منكلاما ما ذكره في الازل والاحوال انه لم يكن كلم موسى ولم يتعلق به
 الخطاب فيه ولما استمر في زمانه وجوره يتعلق به فيه وما ذكر الله تعالى
 بكلامه الازل في نقلنا عما تحقق فيما لا يزال في موسى عليه السلام وغيره
 في الانبياء والمؤمنين كما دل الانكشاف في قوله تعالى وان ليس لهما الله
 وغيرهما من الكافرين فانه ذلك كلام الله الواجب اليه والدوام
 كسائر صفاته اختار الله في كلامه الازل كما دل عليه الذكر وعنوان
 كلام الله والمقابلة بالخلق وان كلام موسى وغيره من المخلوقين
 مخلوق ووض لغير الله في انشاء الجواب بمنع لزوم العيب والسفسه
 بالامر بلا ما مور والاخبار بلا سامع والنداء بلا مخاطب مستندا
 بانه الطلب ونحوه من الله تعالى يرجع الى خبر الازل بمعنى الامر لا كما في
 انه فعل يستحق الثواب وانما ترك يستحق العقاب ومعنى النهي التحريم
 بالعكس كما في السعد والاربعين والنداء والتفسي معنى معلوم
 فالخطاب مع المعلوم بالضرورة في زمانه يكون مخاطبا به مع في طلب
 معلوم يوجد في زمانه اخر ويكون ذلك الخطاب بحسب وقته وحاله
 وانما يستفاد ذلك في الكلام المحسني اذ يجب فيه حضور المخاطب المحسني
 كما في شرح الصلوات وشرح المقاصد واليه اشار بقوله وما ذكر الله

مع موسى وغيره فانه ذلك كلام الله اخبار عنهم فانه ذكر الله الكلام
 معلوم في الازل غير وجوده فيه ولو سلم ان هذا الخطاب للموجود فلا سلم
 لزوم العيب في ازلية الاخبار لان اخبار الله تعالى واجب البقاء
 فيبقى الى وجود الخلق طبعين فصيح الاخبار قبلها مع ولا يكون غيبا بخلاف
 كلام العباد فانه غير ثابت بل في كونه خبرا مع الوجود والنهي بل في طبع
 سفيها وغيبا منهم كما في النبوة والتسديد واليه اشار بقوله كان الله
 متكلم ولم يكن كليم موسى وبانه كلام المخلوقين مخلوق اي غير تيسر لبقاء
 مشيئة الى الفرق المذكور فلما استمر خطاب الازل الى زمانه وجود المعهود
 صار بعد الوجود في طبا ومرتبة عليه الحكمة والعيب انما يلزم لو خوطب
 المعهود واما في حال عدمه كما في شرح المقاصد وبتبع لزوم الكذب
 في ازلية مستند بانه في الازل لا يتصف بالمعنى والاستقبال لعدم
 الزمان فيه وانما يتصف به فيما لا يزال بحسب التعلقات وخصم
 الازمنة والافات فكلما كان في انشال نوع عليه عدم مثلا
 بحسب التعلق الازل الاخباري بثبوت الارسل النوح في وقت
 مخصوص ويلزم كون ذلك الارسل مستقبلا وعند حضور ذلك
 الوقت يلزم كونه حالا وعند مضيه يلزم كونه ماضيا فعند ما خلق الله
 اللفظ الدال على سانه نبيه خلقه وان على الثبوت المعلق مع لازمه
 عند التعبير بالنسب والاضافات بالمقارنة والسبق والتاخر
 واليه اشار بقوله وكان الله متكلم ولم يكن كليم موسى وبانه كون كلام
 الله خبرا في الازل في التعديل انه في قوله ان ارسلنا نوحا نقدر رساله
 على بعثه محمد صلى الله عليه وسلم في العبارة الدالة عليه الصادقة في زمان
 بعينه اللفظ الماضى فالمعنى في ترتيب العبارة المعجزة هذا الزمان
 وارجع الامر والنهي الخبر فان لم يذاته فكان زيدا اذا وجد ولم يطل
 منه هذا على انه محتمل ان يكون الكلام الازل تعلق خاصا بخباري مطلق
 وتعلق اخر بحسب حدوث الازمنة بالمعنى والحال والاستقبال
 ومعنى كون النفس مدلول اللفظ انه مستفاد منه ومدلول خبر الحكمة
 كما قرولنا في استنفاده لازم زائد بحسب تعلق اخر فلا

فانه مستفاد منه
 مستفاد

فانه مستفاد منه فانه في القول بانه الازل مدلول اللفظ وانما المتصف بالمعنى وغيره
 انما هو اللفظ المحادث دون المعنى القديم وقوله اشارت الى ان
 الكلام النفس القاطم به شيئا في الازل هو ما ذكره الله تعالى فيه واليه اشار
 بقوله وما ذكر الله غير موسى فانه ذلك كلام الله تعالى بانه المعنى الواحد
 المستم الذي لا يتغير بخلاف الدوال والالاسنة التي للعلم والارادة
 كما صرح به جمهور الائمة وقد مر تفصيله واليه اشار بقوله وكان الله متكلم
 وعنوان ما ذكره الله وحكم عليه بانه كلام الله تعالى الثالث انه ما ذكره
 الله تعالى في الازل اخبارا كما في الارشاد والنبوة واليه اشار بتفسيره الذي
 بالاخبار في مقام البيان واختاره الامام الاشعري كما في المنجى للامام
 واختاره كثير من ائمة خلافا لجمهورهم حيث ذهبوا الى ان كلام الله
 في الازل كانا امواريا وخبريا كما في المعنى ثلث وزعم بعضهم الى
 انقسامه في الازل الى الاقسام الخمسة كما في الموقف وغيره والوجه
 الذي عليه من قال بعدم انقسامه في الازل شيئا من اقسام الكلام فانه الجنس
 لا يوجد الا في ضمن شي من انواعه فلا وجه لما ذهب اليه الامام عبد الله بن سعيد
 القطاني انه في الازل واحد وليس منصف شي من تلك الخمسة وانما يصير
 احدها فيما لا يزال الا انه يعني انها ليست انواعا حقيقية للكلام بل هي
 انواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقها بالاشياء فجاز ان يوجد لها
 بدونها ومعها ايضا كما تكلف فيه في شرح الموقف ولا يخفى ما فيه
 لاستلزامه وجود الكل في الازل بدونه ماضيا عليه في افراد وهو
 مستحيل كما في الحوائج الفخمة للموقف فليس هو القرب من شي فضلا
 عما اقرت به كما ظن الوجه في كلامه لو كان الازل انما اخصر كالملة
 موسى عليه السلام بالطور بل استمر الازل ابد الابد ثابت قدمه ام منع
 عدمه واللازم باطل جماعا كما في شرح المقاصد واما في جوابه بالمنع
 بقوله وتسمع موسى صوتا غير مكنت للعباد اكرامه دالا على ما يصح
 تعلقه به من كلام الله تعالى لم يذاته كما اشار اليه بانه بعدد وصرح الامام
 ابو منصور المازندراني واما في دليل بقوله كما في قوله تعالى وكلم الله
 موسى تكليما وبينه بقوله وكلم موسى اي في الطور في وقت مخصوص

نظنه ان راجع ابن به الدين
 مهمل

كما اشار اليه الصيغة فانه الفعل المنفرد لا يعم الجاهات واللازمه على الصحيح
كما في التلويح وغيره واشار الى تعلق كلامه بالذي القى ثم به تعلق بموسى حيث
يقوله بكلامه اي بتعلق كلامه الذي هو له صفة في الازل في اشار
الى الجواب بمنع لزوم استمرار مكانه موسى مستنداً بان الكلام وان كان ازل
لكن تعلقه به بالشي من الافعال حادثه بارادة الله تعالى واختصاره
فتعلق الكلام بموسى حيث في الظهور وينقطع بعده فلا يلزم الاستمرار
كما في شرح المقاصد واشار الى بيان جهة اختصاصه بذلك وقال
في كتاب العالم وخصه بكلامه اياه اي بكلمته بانه حيث لم يجعل بينه
وبين موسى رسولا من الملائكة وبقية اشارت الى انه يخصه
بكونه كلمه الله لانه سمع في غير واسطة الرسول لانه في واسطة الصوت
والحرف لا يستلزم سماعه ليس في جنس الحروف والاصوات لانه يدور
مع الصوت في ذات وجوده واعداءه بخلاف الرؤيه كما في كتاب
التوحيد الامام ابي منصور المازندراني يعني انه الصوت والحرف شرط
لحقيقة السماع واما الرؤيه والدوران معه وجوده واعداءه فلا يقاس
على الرؤيه لانه الشروط المذكورة للرؤيه شروط عادية فيها كما اشار
فقياس السماع على الرؤيه بلا جامع واختصاره لا يستلزم ان يكون في مرتبة
في الاشياء التي تسمى ان الكلمه لا يتوقف على السماع في الله بالذات
وليس في النظم الجليل انه سمع موسى في الله تعالى بل ان الله تعالى كلمه كما في الكفاية
والبيان بانه كليل وقد حضر كلمه تعالى في آية اخرى على ثلاث مراتب
فقال وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحى باذنه ما يشاء اي من وراء حجاب الالفاظ في اقرب المجازات
في المقام فهو بواسطة الحروف والاصوات المخلوقة في الشئ في كلامهم
موسى مثلا كما دل عليه قوله نوري من شاطئ الوادي الايمن في الكفيلة
المباركة في الشجرة كما في الكفاية في نور الدين البخاري فلا ينبغي مع القرينة
اي لينة العارفة عن الحقيقة خفا في حمل الحجاب على توسط الحروف
والاصوات في شرح النوازل المازندراني في قوله تعالى او من وراء حجاب
كما في كلام موسى الشئ في مسامحة صونا مخلوق في بابها الثالث ان

ان الكلام لا يلازم تعلقا بحدث بحسب الاحكام والادوات كالتعلقات
بالصفات والابتناء بقوله كلم موسى بكلامه الذي هو له صفة في الازل
اذ ليس بكلمة لموسى بجميع كلامه قطعاً بل بالخاصة ويتعلق به في كل وقت
في قوله تعالى فلما ان بان نوري بموسى الآية قال لا شعور انه الله تعالى
اسمعه الكلام القديم الذي ليس بحرف ولا صوت واما المعترضة فانهم
انكروا وجود ذلك الكلام فقالوا انه سبحانه خلق ذلك الله في جسم
في الاجسام كالشجرة او غير ذلك لانه الله وكلام واسمته تعالى قادر على
ومتي شافعه واما اهل السنة فما اهل وراة النهر فقد ثبتوا الكلام القديم
الا انهم زعموا انه الذي سمعه موسى عليه السلام صوت خلقه الله في الشجرة
واجتبا بالآية على انه المسموع هو الصوت المحدث قالوا انه تعالى رتب الشجرة
على انه رأى النار فامرت على المحدث فحدث فحدث فحدث
وفي شرح المقاصد في اختصاص موسى بانه كلمه الله وجه اخذها وهو اختيار
حجة الاسلام انه سمع كلامه الازل بلا صوت وحرف كما مر في الاخرة
ذاته بلاكم وكيف وبذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤيه والسماع
بكل وجود في الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون
الا بطريق فرق العادة واما انها سمع بصوت في جميع الجهات
على خلاف ما هو العادة واما انها سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب
للعباد على ما هو شأنه سبحانه واما صله ان اكرم موسى ام في قوله كلامه
بصوت نولي خلقه في غير كس لاجل خلقه والى هذا ذهب الشيخ
ابو منصور المازندراني والاسناد ابو اسحق الاسفرائيني قال لا يستلزم
التفوق على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا انهم في قولهم بذلك ومنهم
من قال لما كان المعنى انهم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كما في مسموعا
والاختلاف لفظي لا معنوي قال الامام ابن الهمام كونه الكلام النفس ما يسمع
قول لا شعور في شئ على رؤيه ما ليس يكون واسخا للمازندراني هو الاوجه
لانه المحض من سماع العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صونا
قد خفى الرؤيه وقد يكون له العلم اعلم اعني العلم مطلقا واذا احطت
بالنفس في وقت انما اشار اليه الامام عدل الاقوال وان القول

هذا الكلام لا يلازم تعلقا بحدث بحسب الاحكام والادوات كالتعلقات

بدلالة كلامه على سماع نفس الكلام الازلي صرحا او على انه سماع روحاني لكلام
 معنوي وورد على كل حال على توسط الحروف والاصوات بكونه غير ظاهر
 او عام في المقام الوجه الثاني من كلامه تعالى لو كان صفة له لما اختلف
 في الفضيلة ولما كان له البعض وقد ثبت فضيلة البعض لا حاديت
 المستورة كما في الارشاد والاشارة الى جوابه بالمنع والحل قال في الفقه الاكبر
 وآيات القرآن في معنى الكلام اي في معنى كونها كلام الله تعالى فكلمها
 مستوية في الفضيلة فان الكلام فيه جهات جهة اضافته الى الكلمة وجهة
 اضافته الى مدلوله اما الاضافة الى الكلمة فلايات والسور جميعا مستوية
 في الفضيلة من جهة لانه المتكلم بجميعها هو الله تعالى والاقوال المحكية فيه
 من حيث كونه حكما كلام الله ومستوية من جهة لانه بعضها في اشار
 الى جواب بمنع تفضيل بعض الآيات والسور واختلاف ابعاضه
 من جهة لانه باختلاف في الفضيلة من حيث اختلاف المدلولات
 اللغوية الدالة على الحكم النفسي والصفة الازلية والاختلاف في هذه الجهة
 في الفضيلة لا يوجب الاختلاف في نفس الصفة والية اشار بقوله
 ان الله لبعضها فضيلة الذكر اي فضيلة ذكر الله اياه في الازل وفضيلة
 المذكور من ذات الله وصفاته واحوال انبيائه ومؤمنين عباده اشار
 الى الاول بقوله مثل آية الكرسي لانه المذكور فيها جلال الله اي صفاته
 السنية من الوحدة في الوجودية المستفادة من قوله لا اله الا هو وعدم
 المغلوقة المستفادة من قوله لا تأخذه سنة ولا نوم فقدر وعي
 فيه قاعدة الترفي وعظمته المستفادة من قوله وسبح كرسيه السموات
 والارض في انه تمثيل لعظمته وكماله غير عنه بما يذكره في آية من سورة
 الكرسي ومن قوله وهو العلي العظيم وصفاته الثبوتية المستفادة
 من قوله الحي القيوم وقوله ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء فاجتمعت
 فضيلته في فضيلة الذكر وفضيلة المذكور في نفسه فيراد في جواب
 قرانها وفهمها فيها واشارة الى فضيلة ذكر الانبياء ومؤمنين العباد بطريق
 الاكتفاء بالمقام في بقوله واما في قصة الكفار وبيانها بخصم فضيلة
 المذكور حسب وليس للمذكور فضيلة وهم الكفار واحوالهم وفيه اشارة

لذلك ولذا يجب
 في قرانها

اشارة الى انه ما يقع في اننا قصة الكفار من ذكر صفاته تعالى فهو ليس منها
 في الحقيقة وادخل الجواب بقيا من الصفات والاسماء بقوله وكذلك
 الاسماء والصفات الحقيقية فكلمها مستوية في العظم والفضل لا تفاوت
 بينها من حيث اضافتها الى المسمى والموصوف وهو الواجب تعالى وان
 كان بينهما تفاوت من حيث انه بعضها يتعلق باللطف وبعضها بالقدرة
 وبعضها بتوقف على بعض كالقدرة والارادة والعلم وفيه اشارات
 الاولى لاخذ من قوله عليه السلام اعظم آية في القرآن آية الكرسي رواه
 البخاري وابوداود والطبراني عن الاسقع البكري واحمد بن حنبل والحاكم
 بن عيسى في روضة عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في قوله تعالى
 القرآن على بعض كما كنت ومن تبعه كما في شرح المشكاة للنبي ان النبي
 صلى الله عليه وسلم قال في كل اسم عظيم من الفضل فانه تفاوت بعضها من حيث
 اللطف وبعضها من حيث الشمول كشمول الجلالة لجميع الاسماء والصفات
 بالشمول والالتزام ومن هذه الحسنة كانت اعظم من الكل وحمل عليها ما ورد
 من ان اسم الاعظم كما نقل في الامام في شرح التوحيد وغيره من تحقيقات
 الصفات المشابهات قال في الفقه الاكبر له تعالى كما ورد في قوله
 يد الله فوق ايديهم ومثني بقوله لما خلقت بيدي وجمع بقوله تعالى
 والسماء بين يدي يدي ووجه كما في قوله تعالى وسبح وجه ربك وقوله فينا
 تولوا خلفهم ووجه الله ونفس كما في قوله مع ويذكركم الله نفسه بل كيف
 اي لا كيفية وجارية ولا مشابهة للمخلوقات وفيه اشارات الاولى
 نفى الكيفيات فانه الكيفية في اللغة بمعنى الهيئة والصفة كما في المصباح المنير
 وفي الاصطلاح الكلامي عوض عن البقضي القسم والاسم افتقار اوليا
 وينقسم الى الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المخففة
 بالكميات والكيفيات المستفاد بها كما في الموقف وكل ذلك يختص
 بالمخلوقات فاشارة الى نفى كل ذلك بدلالة الاطلاق التي نسبت كونه
 ما ذكره المشابهة محمولا على المعنى المجازية بالنسبة الى الجمالي واليه اشار بنفي
 الكيفية الثالثة التعميم لما يندفع مع المذكورات نحو سبعة عشر
 من تلك الصفات البين والساقي والاعين والمجنب والاستواء

والغضب والرضا والنور على ما ورد في الآيات والكف والاصبعين
والقدم والنزول والضيء وصورة الرحمن على ما ورد في الاحاديث
المشهورات كما في الابكار والمواقف وغيرها الاعتناء بالاستدلال
عليها واليهما اشار بقوله كما ذكر الله تعالى في القرآن في اشار الى التعميم
بالنظر والاستدلال بالذكري في القرآن وبين التعميم بالنبع لبعض
ما ذكر في القرآن من تلك الصفات بقوله فنه وعظمته ورحمته وقضاة
وقدره من صفاته بل كيف اما الاخرى فلما سأل في من كونه ذلك
احد اربعين امين واما الاولان فلا سأل في حقيقتها على ما لكونها عبارة
عن حالة نفسانية تعقب حصول منافع مع انزعاج به وحصول منافع مع
انزعاج به والكل في حقه تعالى محال فيحمل على الجوز والناول الاحمال يستغنى
الكيفية كما عليه سلف الامة دوننا ويل التفصيل في تعيين لما فيه
من ابطال الصفة لعدم الدرك بل كيفية واليه اشار في الفقرة البسط
بقوله ولا يقال غيبته على سببه ورحمته ثوابه ولا يؤولان بارادة
غائبة لعدم ظهوره في جميع موارد كما في قوله في الظواهر من الصفات
نحو الرحمن والرحيم لانه الوقف والتفويض انما ورد في المتشابهات
دونه الظواهر واليه اشار بتخصيص النفي بها وقال في الرواية والله على العرش
استوى بل كيف في ذلك كما بينه بقوله في غير ما يكون له حاجة
واستقرار عليه وهذا مذهب السلف فقد صرح مالك واحمد بان
الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال منها بدعي وفيه اشارات
الاولى ببياننا وناول الاحمال فانه لما لم يكن حمل تلك المفهوم على عابها
لحقيقة في الخارج كجسمانية والتجربة والانعقاد النفسانية لم يمنع البراهين
القطعية ولم يحجز ابطال اصل عدم ذلك حقيقة الوصف بل كيفية
يحمل على الميزان في الصفات بل كيفية ويعتقد ما ورد في الآيات والاحاديث
المشهورات مع التزج به عما يوجب ظهورها في الكيفيات والتجربة والانعقاد
النفسانية وانه لم يعرف لها صحتها فتفويض علمها الى الله مع تنزيها
عما يوجب ظهورها وناول ايضا كنهه اجمالي كما في المراد الثاني في التزج في المواقف
وشح المسكاة للعلامة الربيعي واليه اشار بالذكري في قوله وفي الكيفية

فيه ثارة الى اخذ الذي هو في المقصود
والمنسوبة اليه تعالى
المتشابه
منه

الكيفية والتشبيه والمجاز وهو مذهب السلف من جميع الصفات المثبتات
واختاره مالك والشافعي واحمد بن حنبل والقطعي والقلنسي وكثير
من الخلف وقولوا انه البعد وكذا الاصبع والاستواء وغيره صفة له تعالى
لا بمعنى المجازية والاستقرار بل على وجه يليق به وهو سبحانه اعلم بما في الابكار
وغيره وهو راية علم الاشياء في البعد والوجه والعين والاستواء
كما في المواقف وفي كشف الكشف في تفسير قوله تعالى واخترنا ربنا
ان الصفات السبعة الاستواء والبعد والقدم والنزول الى السماء الدنيا
والضيق والتجرب واما ما لا عند السلف ومنهم من لو كان الاشياء صفات
لما ثبت وراء الكيفية ما كلفنا الا اعتقاد شيئا مع اعتقاد عدم التشبيه
والتجرب لئلا يفتقد العقل وعند جمل الخلف لا يزد على الصفات
التي انشئت وكل الاسماء والصفات الاخر اربعة اليها فصرح بان جميعها
محمولة عند السلف على الصفات فهي محمولة على المجازات عند فهم قطع
بلا تعيين لها فانه في المجازات كثرة ولا يقطع في التعيين فيقولون
المعنى المراد المجازي الى الله كما صرح به الامام الرازي والنظام النسيب توري
في تفسير الآية المذكورة وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى بل يراه
مبسوطا في قول النوح الاشعر في بعض قول الله البعد صفة قائمة
بذات الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكون على الاصطفا
وفي رواية تفسير البعد بالنعمة والمعنى هو جوار على الكمال فانه في اعطى سببه
فقد اعطى على اكل الوجود واخذ التفويض في البعد فلا في في البعد
والاستعداد بالواقع في الوجه كما في المواقف مثبت كين في شأنها بالظواهر
الواردة بذكر تلك الصفات مع عدم مرادقتها من الصفات
وفي التفويض الى الله في تعيينها بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله فان
ظاهرة الوقف على قوله لا الله كما هو المروي عن ابن عباس وول عليه
ما في مصحف ابن مسعود وانه ناو بل عند الله والرايكون في العلم يقولون
امنا وما في مصحف ابن كعب وما يعلم تأويله الا الله ويقول الرايكون
في العلم امنا كما في الصفي ثلث الثانية الرد على المأولة فمن
استدل في ناو عليها تفصيلا من الاشياء والمعتزلة حيث في هبوا

الى انها ذات غير معاني ظاهرة وهور واية غير الاشعوى والآثار
بقوله في صفاته بلا كشف وقوله ولا يقال لخصه عقوبته ورضاه ثوابه
وهم متمسكون بانه لما امتنع حملها على معانيها الحقيقية لمنع البرهنة القطعية
وعدم جواز التعويل عند الاحتمال على الظواهر العقلية ولم تمنع الصفات من
مجهول بل يجوز وضعها لما لا يتعقل المحيى طبق لفظ المقصود في الوضع
فتعين التأويل وكل على المحيى في محيى الذات التي تعقل ونثبت
بالدليل كما في الابحاث والمواقف في المقصد الثامن في الصفات فالتب
واليمين محيى زعم القدرة والوجه في الوجود والعين في البصر والاستواء
عز ان استنبط او غير ذلك والمراد باليد في كمال القدرة وتخصيص دم
تكره له وبالجملة بالعين المحيى بالمكان المحيى بالحفظ والحياء وبالتنزيل
بره وعطاؤه وبالجملة حكمه وقضاؤه وبالضمي عطفه وارتيقائه
وانما قالوا بالمحيى زعموا لوهم الجسم والتشبيه بسيرة والآفة في شبلات
ولصورت لفظ العقلية بأمر ازها في الصور المحيية كما في شرح المقصد
وذهب بعض المتأخرين في الاشعوية الى التفصيل فقالوا بان كل
انه كان المعنى الذي اول به قريبا مفهوما من محيى طالع العوب واخبار الامام
ابن عبد السلام والامام تقي الدين بن الدين واخبر في حاشية الكفاية
والتمديد والامام ابن الهمام التاويل في مادة المحيى في قوله
العوام كمنه في الايجاز بارادة خصوصية قول اصحابنا انها المنشآت
وحكم المنسب به انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الآراء وسبب
الاشارة اليه التسمية الرواية المشبهة بغيره في الاشعوية
والاشارة في الكيفية والتشبيه وهم كاشوية والكرامية حيث ذهبوا
الى اثبات جوارح جسمانية والتجيز والانتقال والانفعال النفسانية
في حقه كما نشانه وانه على صورة نور في الانوار وانسانه شاب
مختص بافوق العرش ملاق له ومباين على اختلاف بينهم في تفاصيله
في محمد بن كرام كونه كما في جهة كونه الاجسام فيها بانه يكون بحيث
يشارة اليه ههنا وهناك وانه فاس للعنفية العليا من العرش
وتجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وقال محمد بن الهيثم منهم

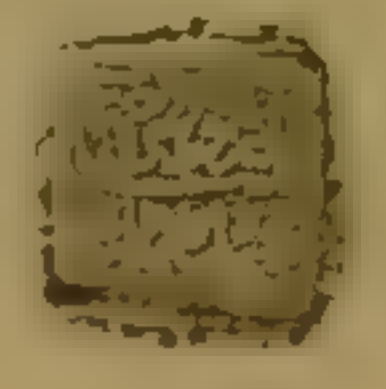
منهم ليس كونه في جهة كونه الاجسام فيها متمسكين في ذلك بوجوه
الاول انه ضرورة العقل كجزم بانه كل موجود فهو متجز او حال فيه فيكون
مختصا بجهة ومكانا اما اصالة او تبعي الثاني انه كل موجود من قايما
انه متصل او منفصل فالواجب كذا انه كان متصلا بالعالق فمتجز وان
كانه منفصلا عنه فكذلك كما في المواقف الثالث انه كذا داخل العالم
او خارج العالم ولا داخل ولا خارج والثالث خروج عما يقتضيه بديهة
العقل الاول انه فيها المطلوب وهو انه متجز وفي جهة الرابع انه الموجود
ينقسم في ثلث بنفسه وقايم بغيره والقايم بنفسه هو المتجز
بذاته والقايم بغيره هو المتجز تبعي والواجب كذا في ثلث بنفسه فيكون
متجزا بذاته في ثلث بنفسه وورد في الامايات والاحاديث منها قوله الرحمن
على العرش استوى وقوله هل ينظرون الا انه يائسهم الله في ظنهم الغمام
وقوله عليه السلام لحيارته ابن الله في سائر السموات فقرر وقال انها
مؤمنة في سؤال والتفكير بدلالة جهة والمكان وطبقت الامم على رفع
الايدي الى جهة السماء عند الدعاء ولولا اعتقادهم بجهة الواجب فيها
لما كان كذلك كما في المناجى والمقاصد وغيرها وكذا في حاشية الكل
واشارة الى تعميم المقام التعميم المأمور وقال في القصة لا تتركه وكل شيء ذكره
العلماء الواقفون على اوضاع الان في طالع العوبية والفارسية وفسروا
بالفارسية ما ورد في الشرح بالعوبية من منشآت صفات
الباري تعالى في محيى القول به لم يفسر وجه اطلاقيهم ولم يشبه كما افصح
عنه بقوله ذكر السيد الجوز بالفارسية ويجوز ان يقول بروي خدائي
بالتشبيه في ذلك الذكر والقول وفيه اشارات لا ولى ان
الجواز مختص بمن عرف وجه استعمال العلماء واطلاقا منهم فلم يقصد
التشبيه التام بل انه الترادف في المعنى الاصلى معناه لا يجوز به
عما يجوز بالاخر وكاف في الجواز والتاويل اجمالا لكفاية لادنى الاول
والثاني اشار بخصيص الجواز بذكر العلماء التامة الاستدلال
بجواز اطلاق نحو خدائي لما علم مراد فله لاسم ورد في الشرح غير تشبيه
فكذلك فيما اطلقه العلماء مما يرد في المنشآت غير تشبيه والية اشار

تأويل لفظ خدائي مع حصول البيان بدونه
 الكلام فوقه في الاوامر منها ما قيل ان المراد غير متعين فلا يعرف
 المراد في زيادة قوله بل انما يشبه لا يحيد في طائفة ومنها ما قيل انه لا يجوز
 اطلاق اليد بالفارسية لكونه نصا في اثبات العضو لعدم استعمالهم
 اياه على وجه الاستعارة بخلاف اطلاق الوجه بالفارسية لاستعمالهم اياه
 على وجه الاستعارة بمعنى الوجود خصوصا اذا قرن بقوله بل انما يشبه
 ومنها ما قيل انه لا يجوز في اليد ويجوز في الوجه والفرق بينهما دقيق يحتاج
 الى تحقيق وهو ان السلف اجمعوا على عدم تاويل اليد وتبعهم الاشعري
 في ذلك بخلاف سائر الصفات فانه في ما وملكها خلافا فانه كل ذلك
 غرض من تحقيق المرام وانما اراد ما وقع في بعض النسخ في قوله سوى اليد
 بالفارسية مع مخالفة للنسخ المشتهرة في المقام ومناقضة لاصل المرام
 ثم اشار الامام الى الاستدلال على المرام والرد على المخالفين في المقام
 بوجوه ثلاثة اولها اشار اليه وقال في الفقه الكبر لا يوصف الله بصفات
 المخلوقين ولا يجوز والاشقالات لا تستلزمها الحروف وكذا في قوله
 على واجل مما في المخلوقات ولا يقال انه بد قدرته فيما قرن بالخلق
 او نعمته فيما قرن بالسطو ونحوه لان فيه اى في القول المذكور في تأويل
 ابطال الصفة اى الشبهة بالآيات والاحاديث المستورة للغير ذكر
 الوصف بل كيف ولا يجوز ابطال الاصل لعدم العلم به بوصفه كما في
 اصول النيردوى واليه اشار بالتعريف العمدي في المقام ولانه لا يظهر تأويل
 بالتفصيل في كثير من نواياه وكذا التمثيل وفي المقام اشارات ثلاثة
 وجوب التأويل الاحكامي في الظواهر الموهمة واليه اشار بقوله لا يوصف الله
 بصفات المخلوقين لا يستلزمه التأويل فيها التماسه منع التأويل
 التفصيلي فيها بالا رجاء الى كمال القدرة والنعمه واليه اشار بقوله ولا يقال
 انه بد قدرته او نعمته لانه فيه ابطال اصل الصفة الشبهة لعدم المراد في
 تلك الصفة التماسه الرد على من عيّن المرام في الجازان من استرسل
 في تفصيل التأويلات واليه اشار بقوله وهو قول بل القدر والاعتزال
 اربعة التفويض في تعيين بعد كل على المعنى الجازي على الاجمال واليه اشار بقوله

بقوله ولكن بده صفة بل كيف فانه الصفة ليست معنى حقيقيا للبد
 قطعا مع الاشارة الى نوع المجاز وهو الصفة فاشارة الى الاستدلال على تفويض المعنى
 المجازي بتفويض تعيين تلك الصفة الى الله كما مانه الارجاع الى الصفات
 الثمانية مع عدم وادلتها لها ابطال الاصل الا بطلان مطلق طريق القدرة
 واليه اشار بنسبة الا بطلان اليهم في المقام اى بطلان الصفة مطلقا بقرينة
 التمسك في اشكال في جعله قول بل القدر وتوارة لا اشار في التفويض بالاعتزال
 مما عليه السلف في استرسال التأويل في الآيات وفي الصفات الثنويات
 مطلقا واشارة الى الرد على المأولة مطلقا بانه استرسال التأويل على التفصيل
 غير ظاهر في جميع تلك الصفات ومؤداه ابطال اصل للعجز عن ادراكها
 بالصفات وخلاف لما عليه السلف في اجمال التأويل وتفويض التفصيل
 في المثالبات وما استشهد من طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف
 احكم وليس لاحد من الفريقين ان يعترض على تأويله فليس على اطلاقه بل فيما يظهر
 لتفصيل تأويله اذ احكام بدونه ورجع الرد والاعتراض استرساله كما اشار
 اليه بقوله وهو قول بل لا اعتزال ولذا رجع امام الحرمين في قول في رسالة
 النظامية بعد ما رجح التأويل في الارشاد والذي من يقينه انما هو ان
 به عقيدة اتباع سلف الامة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيتها واختاره
 الامام الرازي حيث قال بعد اقامة الدلائل العقلية على انه حمل اللفظ على
 الظاهر في حال لا يجوز في تعيين التأويل لانه كما يكون ترجيح على الجازي وذلك
 لا يمكن الا بالدلائل اللفظية وهي ظنية كما فصل في نفسه قوله تعالى
 واخر مثالبات والتاويل ما اشار اليه وقال في الفقه لا يسطر باقتباس
 قوله تعالى يداه فوق ايديهم واوضى بقوله ليست كايدي خلقه ليست
 بجارية واشارة الى تفصيل بقوله وهو خالق الايدي لانه الخلق لا يستلزم
 الخلق ووجه ليس كوجه خلقه وهو خالق كل الوجود ونفسه ليست
 كنفس خلقه وهو خالق كل النفوس فهو منزلة عما يجوز والكيفيات
 والجسم ومثابه المخلوقات اذ لو كان جسما لانصف بصفات الاجسام
 اما كلها فيجمع الصفة في بعضها فيبذل في جميعها ولا يحتاج وايضا
 فيكون متناهيها فيخصص بمقدور وشكل فيخصص بهاد في سائر اجسام

بذكر لفظ خدائي مع حصول البيان بدونه ومع وضوح المرام في كل شرح
 الكلام فوقه في الاوامر منها ما قيل ان المراد غير متعين فلا يعرف
 المراد في زيادة قوله بل انما يشبه لا يحيد في طائفة ومنها ما قيل انه لا يجوز
 اطلاق اليد بالفارسية لكونه نصا في اثبات العضو لعدم استعمالهم
 اياه على وجه الاستعارة بخلاف اطلاق الوجه بالفارسية لاستعمالهم اياه
 على وجه الاستعارة بمعنى الوجود خصوصا اذا قرن بقوله بل انما يشبه
 ومنها ما قيل انه لا يجوز في اليد ويجوز في الوجه والفرق بينهما دقيق يحتاج
 الى تحقيق وهو ان السلف اجمعوا على عدم تاويل اليد وتبعهم الاشعري
 في ذلك بخلاف سائر الصفات فانه في ما وملكها خلافا فانه كل ذلك
 غرض من تحقيق المرام وانما اراد ما وقع في بعض النسخ في قوله سوى اليد
 بالفارسية مع مخالفة للنسخ المشتهرة في المقام ومناقضة لاصل المرام
 ثم اشار الامام الى الاستدلال على المرام والرد على المخالفين في المقام
 بوجوه ثلاثة اولها اشار اليه وقال في الفقه الكبر لا يوصف الله بصفات
 المخلوقين ولا يجوز والاشقالات لا تستلزمها الحروف وكذا في قوله
 على واجل مما في المخلوقات ولا يقال انه بد قدرته فيما قرن بالخلق
 او نعمته فيما قرن بالسطو ونحوه لان فيه اى في القول المذكور في تأويل
 ابطال الصفة اى الشبهة بالآيات والاحاديث المستورة للغير ذكر
 الوصف بل كيف ولا يجوز ابطال الاصل لعدم العلم به بوصفه كما في
 اصول النيردوى واليه اشار بالتعريف العمدي في المقام ولانه لا يظهر تأويل
 بالتفصيل في كثير من نواياه وكذا التمثيل وفي المقام اشارات ثلاثة
 وجوب التأويل الاحكامي في الظواهر الموهمة واليه اشار بقوله لا يوصف الله
 بصفات المخلوقين لا يستلزمه التأويل فيها التماسه منع التأويل
 التفصيلي فيها بالا رجاء الى كمال القدرة والنعمه واليه اشار بقوله ولا يقال
 انه بد قدرته او نعمته لانه فيه ابطال اصل الصفة الشبهة لعدم المراد في
 تلك الصفة التماسه الرد على من عيّن المرام في الجازان من استرسل
 في تفصيل التأويلات واليه اشار بقوله وهو قول بل القدر والاعتزال
 اربعة التفويض في تعيين بعد كل على المعنى الجازي على الاجمال واليه اشار بقوله

يكون مختصا بزم الحاجة كما في المواقف ولو كانت بها للمخلوقات المكان
النصف بالعلم والقدرة والحاجة في الجائزات فلا يمتنع بها الا بالباب
موجب وتخصيص مختص كما في التقديس فيمنع ان يكون ما ورد من التقديس
والوجه بغيره وجسمانيا وان يكون نفسا كمنع الجسم من ان يكون
شي في ذاته وصفاته كما اشار اليه النعمان بقوله تعالى ليس كمثله
شي وهو السميع البصير فاشارة الى الاستدلال وختمه الرق على المشبهة
بامتناع المشبهة والمساواة للمخلوقات في تلك الوجوه وقوله اشارات
الاولى انه لو كانت ذاته مساوية لساير ذوات المخلوقات في كونها
متشابهة في تارة وساكنة اخرى وجب ان يكون ذاته ايضا كذلك ففصل
هذا التقدير بزم ان يكون ذاته كافي بكونه في السكون وكل ما كان
كذلك وجب القول بكونه محدثا لما في مسئلة حدوث العالم
وحدوثه محال لانه محدث للحوادث فكونه مشابها للجسام او جساما
محال كما في التقدير الثاني اشار به بده ليست كايه خلقه وهو خالق
الابدي وان وجهه ليس بوجه خلقه وهو خالق كل الوجوه **الثالث**
انه لو كان جسمانيا كان متماثا لاجزاء ذلك الاجزاء فكونه مماثلة لاجزائها
وقد يكون مماثلة لاجزاء ساير الاجسام وجب ان يصح على تلك الاجزاء
ما يصح عليها لانه من حكم المتماثلين الاستواء في جميع اللوازم وعلى هذا التقدير
لا بد له من مركب ومولف وذلك على الخلق تعالى في محال واليه اشار
بقوله ونفسه ليست كنفس خلقه وهو خالق كل النفوس **الثالث**
انه دل عليه لانه حيث نفى المماثلة لاشياء على طريق البرهان لانه ثبت
تعالى بزم ثبوت مثل مثله فبقى اللازم وجعل دليلا على انتفاء المألوم
ودل عليه لانه لا يماثل الاشياء ولا يصح عليه ما يصح عليها فلا يصح عليه ان يكون جسما
او جوهر والا لوجب ان يصح عليه كل ما يصح عليه غيره وذلك يقتضي خوار التفريق
عليه وكل متغير حادث ووفوع الكثرة والتكرب في ذاته المخصوصة
وكل مركب فمن كان في كنه التقديس واليه اشار بقوله تعالى
الثالث ما اشار اليه وقال في الوصية وهو حافظ العرش وغير العرش
فغيره احتياج ولو كان في مكان المكان تحت جالبيه الضرورة ولم يكن حافظا



حافظا لانه المتكهن محتاج الى مكان بحيث يستحيل وجوده بدون ذلك لو كان
محتاجا اليه للقدرة على الجاد العالم وتبدسه وحفظه لانه المحتاج
عاجز في نفسه فكيف يقدر على تدبير غيره كما في المواقف مع ان المكان
مستغن عن المتكهن لجواز الخلاء والمستغنى عن الواجب مستغن عما سواه
بالطريق الاولى فيكون واجبا مع كونه محتاجا الى الواجب تعالى في الجاد
وحفظه والابقاء وقوله اشارات الاولى ان كونه تعالى في مكان
مستلزم لامكانه الواجب وجوب المكان لانه المتكهن محتاج اليه مكانا
والمكان مستغن عن المتكهن وهو باطل بالضرورة كما في المواقف واليه اشار
بالشرطة المذكورة **الثاني** انه تعالى لو كان متجسما كان متساويا
لسائر المتجسبات في حقيقة فيبزم في ما قدم الاجسام واحد وتساويها
لانه المتماثلات تتوافق في الاحكام كما في شرح المواقف واليه اشار
بقوله فلو كان محتاجا لما قدر على الجاد العالم وتبدسه كالمخلوقين
الثالث انه لو كان باه كونه كل موجود متغير او حال فيه ممنوع بل ذلك
حكم لوهم بضر ونه وهو غير مقبول فيما ليس بحسوس كما في شرح المقام
واليه اشار بيانه كونه تعالى حافظ العرش غيره فغيره احتياج الى غيره مكانا
وبانه كونه احتياج اليه مختصا بالمخلوقين في المقام الرابع ما اشار اليه
فيها بالمنع مستند بقوله ولو كان في مكان تحت جال الجالوس والقرار
مختصا بجهة في الجهات فاما ان يكون ذلك القرار والاختصاص في الازل
او حادثا بعد حدوث العرش وحدث الجهات فانه كان الاول
فقبل خلق العرش ان كان الله وكيف كان في ابن ولا جنة في الازل
لانه الجهات من خواص الاجسام الممثلة والجسمانية لا يتجدد ما بها
وحدها بعد ما وكيف كان في الازل مختصا بجهة خالصة فيها لا يزال
فانه مختص بالتحقق لكونها متضايفين بكافئته في الوجود وان كان
الشيء فكيف صار مختصا بمكان وجهه وعرضه ذلك ان اختصاص
فيها لا يزال بعد ان لم يكن متصفا بذلك الاختصاص في الازل تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا لانه يستلزم التغير والانفعال لانه ان كان
ذاته متساويا لاختصاص فكيف تخلف اليه وان حدث ذلك

وكيف تغير عما كان عليه وحدث المماسه وان كان بمحيطه الغير بمنزله
الواجب شيئا وفيه اشارات الاول انه لو كان شيئا متجزئا لكان في كل جزء
ففي لظا لا ينبغي مع لزوم التداخل اما في بعض الخصائص فيخرج ولا يميز
الخرج بلا مرجح كما في المقاصد واليه اشار بقوله ولو كان في مكان تحت
الي جليس والفرار في التماسه انه لو كان متجزئا لزم قدم الحادث
اعني انجز كما في المقاصد واليه اشار بقوله فقبل خلق العرش ان كان الله
الثالثه الجواب بان النسخ وقبول الحوادث في امارات حدوث
وهو على القدم محال ومنع ضرورة العقل عن الاتصال والانفعال
ستقبل خلق العرش وخلق الجسائيات وعلم النسخ والتماسه بعد حادث
المحدثات كما في شرح قواعد العقائد واليه اشار بقوله قبل خلق العرش
ان كان الله تعالى في ذلك علوا كبيرا اي ليس ما اشار اليه وقال في القصة
الابسط كان الله ولا مكان كان قبل ان يخلق الخلق كان ولم يكن ان اي مكان
ولا خلق ولا شيء وهو خالق كل شيء موجود له بعد عدم فلا يكون شيء
في المكان والجهة قد ما وفيه اشارات الاول انه لو كان في مكان
وجهه لزم قدمه ما وان يكون تعالى جسالا في المكان هو الفاعل الذي يشغله
الجسم والجهة اسم لمنتهى اخذ الاشارة ومقصود المتحرك فلا يكون ان
الاجسام والجسمان وكل ذلك مستحيل كما في بيانه واليه اشار بقوله كان
ولم يكن ان ولا خلق ولا شيء وهو خالق كل شيء وبطل ما ظنه ان تيممه
منهم في قدم العرش كما في شرح العضدية الثانية انه لا يكون
الباري شيئا داخل العالم لا متناه ان يكون الخلق داخل في الاشياء المخلوقة
ولا خارجا عنه بان يكون في جهة منه لوجوده تعالى قبل خلق المخلوقات
وتحقق الامكانة والجهات واليه اشار بقوله وهو خالق كل شيء وهو
خارج عن الموهوم وونه المعقول الثانية انه لو كان في المكان لكان
هو المتجزئا بالذات متجوز بل هو المستغنى عن محل بقوله كما في شرح الموهوم
واليه لوجه بقوله كان الله ولا مكان لسادس ما اشار اليه بقوله فانه
وانه تعالى برعي في الاشارة الى ما هو وصف للذات تعالى في نعوت
الجلال وصفات الكبرياء والالوهية والاستغناء لا في اسفل لان

لان الاسفل اي لاشارة ليس في وصف الربوبية والكبرياء والوقفة
بالاستقلال في شيء فاشارة الى رفع الايدي عند الدعاء الى جهة السماء
ليس لكونه تعالى فوق السموات العلى بل لكونه قبله الدعاء اذ منها يتوقع
الاجابة ويستنزل البركات لقوله تعالى وفي السماء رزقكم وما تعدون
مع الاشارة الى انصافه في نعوت الجلال وصفات الكبرياء لكونه تعالى
فوق عباده بالقدرة والاستقلال ومنع حمل وورد في الاشارة
على الاستغناء والتمكن ومنع رفع الايدي لاعتقاده في كل ذلك
بالمعنى الذي ذكرناه هنا وهو انه لا ينافي وصف كبرياءه ولا ينطوق به
سمات حدوث والفاء كما اشار اليه بقوله وفيه وعلمه اي يخرج على
انه برعي في العلى ويوصف بنعوت الجلال وصفات الكبرياء ما روي
في الحديث انه رجل وهو عبد الله بن راحة كما بينه الامام
في مسنده بتخرج الامام الحادي في الحافظ طلمجة والبلخي انه الى النبي
صلى الله عليه وسلم بانه سوداء فقال وجب على غنى رقة مؤمنة
قال انه اني هلكت واورت انه اعنى غنى رقة مؤمنة ولا املك
الا هذه وهي جارية سوداء اجمعة لانه في الصلوة ان يخرج في هذه
عالم بالوصية كما في مصنف الحافظ عبد الرزاق وليس في الروايات
الصحيحة انها كانت خرسا كما قيل فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنة انت
قالت نعم فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله سائل عن المنزلة والعلو على العباد
علو القدر والخلقة ومثله الى انه اذا دعا العباد استقبلوا السماء
ودونه ظاهرا في جهة لكن لما كان التثنية عن الجهة فما يقصده عقول العامة
فضلا عن النساء حتى يكاد يحزن بنفي اليس في الجهة كان الا قرب الى صلواتهم
والالبقي بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في الجهة كما في شرح المقاصد
في اشارات الى السماء الاشارة الى العلى المباني كما يقال قلائد السماء
اي رفيع القدر جدا كما في التقدير للرازي فقال اعتقدها فانها مؤمنة
واكتفى عليه السلام بذلك الاشارة لتقصو عقل لانه وقلة فهمها كما
في التقدير في اشارات الى السؤال والتقرير لانه على المكان والجهة
لمنع البرهان اليقينية عن حقيقة الالبية وفيه اشارات الاول

انه حديث متفق على صحته كما ذكره السبكي في شرح عقيدة ابيه مشهور
والله اشهر بالخروج والناوين دون التضعيف وقد خرج ما لك والنجاري
وسلم وابدوا ودونك في غم معاوية بن الحكم وانه كان بسبب آخر
وابونعم في الموقفة غم ابيه هريرة القتيبي انه ما ولد في لفت
لقواطع العقليات والنقبات اذ لا ينبغي وزعم الظاهر لا ضرورة
في لفة قطعي منها فانما حج الله متقاضد ولا تنقض كما في البرهان الساطع
والله اشهر بالخروج حديث المذكور وناو بدلت كانت له بخار
الناوين فيما روي اليه كحاجة لخل في فهم العوام سيما اذا كان قريب
مفهوم في لفتي طب ولا يسترسل الناوين مطلقا والله شار ايضا
بمخرج حديث المذكور وناو بدلت الوجه المفهوم في لفتي طب بعد منع
استرسال الناوين ونسبته الى المعتزلة واختاره الامام محمد بن حنبل
في قول ثمانية احاديث مما مثاله بعد ما منع السؤال عنه كما ذكره الغزالي
في المنقذ واختاره صاحب الكفاية نور الدين النجاري وصاحب التبيين
والمسيرة كما مر قال في الكفاية في البحث غم ناو بدلت المتشابهات
على وجه يليق بذات الله وصفاته بشرط انه لا يخرج عن مقتضى اللفظ لغة
ولا يقطع القول بكونه مراد الله هو طريق المحققين في اصحابنا وكل اول
من فتح هذا الباب على اولى الالباب الامام ابو حنيفة على ما اشار اليه
في كتاب العالم الراعي انه عليه السلام اراد امتحانها بنقربان
الحق الفاعل المتعالي هو الله الذي اذا دعاه الداعي استقبل السماء
كما دل السؤال والتفكير كما في شرح مسلم للنووي والله شار بترتيب
الخروج على انه يدعي في اعلى لافه افضل في كفايتها انها كانت عجيبة
لا تفقد في لفتي طب في ضمير ما غم عتق والتوحيد بالعبادة فتعرف
بالامارة انه معبود ما آله السماء فانهم كالوايسمونه الله آله السماء كما
دل السؤال والاكشف بلك الامارة كما في الكفاية لنور الدين
النجاري والله شار ببيان كونهها سورة وسؤال الرجل عن الاجزاء
وقرعه عليه بانه حكم في لفة فيه تشبه القواعد للترتيب وتبيينها
على استندام نسبة النقص في القول بالخبرة والتشبيه فقال فيه

فيه فمن قال الاعرف ربي في السماء ام في الارض فهو كافر لكونه قائل
بخصاص الباري ككافة وجيز وكل هو مختص بالجنة والمخز في خارج الحديث
بالضرورة فهو قول بالنقص الصحيح في حقه ككافة كذا في قول الله تعالى
ولا ادري لعن في السماء ام في الارض لا استندام القول بخصاصه ككافة
بالجنة والمخز والنقص الصحيح في شأنه سيما في القول بالكون في الارض
ونقص العلوية ككافة بل نفى ذات الآله المنزهة عن الخيرة ومثابه الاشياء
وقبه اشارات الاولي انه القائل بالجسم والجنة منكر وجود موجود سوى
الاشياء التي يمكن الاشارة اليها حاشا فيهم منكر ذلك الآله المنزهة
عن ذلك فمنهم الكفر لا محالة والله شار ككافة بالجنة خلاف المعتزلة ومن
يحدو حذوهم في الكفار الصفات فانهم ينشئون موجودا وراية الاشياء
اليه برب الالهات الا انهم في القول في صفاته كما ذكره الامام الرازي
في كتاب المنقذ رسل الله ككافة في اطلاق التشبيه والتشبيه
اشارة ككافة لنور المن اطلقه واختاره الامام الاشعري فيقول في النوادر
من اعتقد انه الله جسم فهو غير عارف بربه وانه كافر به كما في شرح الارشاد
لابي القاسم الانصاري وفي الخلاصة انه المشبه اذا قال له توسع يد
ورجل كما للعباد فهو كافر الله بعبادته عدم انكاف في قول هو جسم مخترع
لا كاجب ام المخترع كما ذهب اليه محمد بن الرقيم وبعض من اهل شار
بعد ان تعطل في المذموم فهو مبتدع في اطلاق الجسم وليس ككافة لرفع
ايها المبتدع بقوله لا كاجب ام وقيل كيف ككافة لاطلاق ككافة باب
الامامة من فتح القديم وقد اطلق في الخانية والمخطوطة عدم جواز الاقتران
بالمشبه الراعي في قوله على ككافة المشبه مطلقا بما بالان ان
القائل انه جسم غلط فيه غير كافر لانه لا يطرده قوله بموجب ككافة اختاره
ابن قفلة في شرح الارشاد واختاره الامام في الارشاد ككافة فقال
في خاتمة انما يزم الكفر في لوف قال انه جسم ككافة ام وليس كذلك
ككافة ناقص كلامه في فصل التنزيه منه وفي المناج حيث قال فيه
ومن وصفه ككافة بكونه جسما منهم في قال انه جسمي هو ككافة ككافة ام
ككافة ككافة ومنهم من قال انه على صورة ثابت احرز ومنهم من قال

على سورة شيخ شمس وقل لك كفو وجهل الرب ونبه لنقص الصريح
اليه كما في ذلك على كبر **فجبل** في تحقيق الرؤية قال في الوصية
والنقطة لا كبر ولفاء الله تعالى اي كونه قريبا لا هبل كنهه زيادة في
اكرامهم فيها حتى اى ثابت بالدلائل القطعية من بينات الآيات
ومشهورات الروايات واقع بكيفية اى ملائمة لعدم الكيفيات
المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض الملائمة في البصيرة والاشياء
له كذا يشي في المخلوقات **اولا** جهة له ولا تخبر في شئ من الجهات وقية
اشياء الا ولى انه كذا يرى بلبان شبه لعمارة في الجنة بخلق قوة
الادراك في الباصرة في غير تخير ومقابلة ولا مواجهة ومسامحة
النسبة المكانية ذلك وتبوءه بالآيات والاحاديث المشهورة
والية اشار بالحق في مقام الاستدلال في كثرة منها قوله تعالى حكايه
عن موسى عليه السلام ربي انظر اليك قال لمن تراني ولكن
انظر الي جيل فانه استوفى مكانه فسوف تراني وقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى زيادة روى
ابوبكر الصديق عن النبي عليه السلام انه قال الحسنى كنهه والزيادة النظر
الى وجه الله تعالى ومنها ما رواه عبد الله بن عمر عن عبد الله بن مسعود انه قال
انه اكرم اهل الجنة على الله في نظره وجهه غيرة وعشنة ثم خراء
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وغير ذلك كما ستاتي في الآيات
التي على فرق المستدعة كالمشبه والكراميه النافذة للرؤية بلا مكان
ولاجته والمعتزلة والخارجية والخوارج النافذة لمطلق الرؤية ولا نزاع
لهم في مكانه الانكشاف التام للعلم لان في امتناع ان تمام الصورة
والضال الشعاع او حاله مستلزما لذلك بل النزاع في اننا انظرنا
الى البدر فكل حاله ادركته نستبها الرؤية مغامرة لما اذا غمضت
العين وانه كان ذلك انكشافا جليا فكل حصول للعباد بالنسبة الى الله
كذلك كماله وانه لم يكن هناك منقبة كما في شرح المفاصل وغيره
واليه اشار بقوله براه المؤمنين وهم في الجنة دون المرئى تعالى
باعتين رؤسهم لا يبصرونهم فقط لعدم النزاع فيه **الوجه** ان

انه المراد بغير الكيفية وبكيفية خلوك الرؤية غير الشرائط والكيفيات المعنوية
في رؤية الاجسام والاعراض مع سلامة الحاسة وكون المرئى كنهه
رؤية الملق بل وعدم القرب القريب والبعد البعيد والظن والقصير
والجواب لا يعمد الى الرؤية والرائى والمرئى في جميع الحالات والصفات
على ما يفهم باب الجملات فيعتبر فتكون الرؤية فعل في قول العبد
او كنهه كنهه في البصر وروية يكونه واقفا بصنفة من صفات كنهه المرئى
بحاسة العين لا بد من يكون له حال وكيفية من الكيفيات كما في شرح المفاصل
واليه اشار بقوله فيه ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة ولا قرب
ولا بعد ولا حجاب ولا مقابلة فانه تلك الشروط مبنية على الاستغناء
ولا ينافي من الاخرى باحوالها كما في التقدير في اشار باضافة اللقائ اليه
كنا والبيان ما بعده الى المراد من الرؤية انه يحصل انكشاف للعباد
بالنسبة الى ذاته المخصوصة سبحانه وان انكشف في كنهه يكونه على وفق
المكتشف فانه كان المكتشف مخصوصا بالجهة والجهة وجب ان يكون
الانكشاف كذلك وان كان المكتشف منزها عن الجهة والجهة وجب
انه يكون انكشافه منزها عن الجهة والجهة كما في الاربعين للرازي والآية
الا ولى يدل على مكانه رؤيته وذلك انه موسى عليه السلام طلب الرؤية
ولا يكونه عابثا ولا جاهلا والله علقها على استقار الجبل وهو ممكن
في نفسه وما يقبل على الاول انه انما طلب العلم الفروسي او رؤية
الله ولو سلم فلقومه والزيادة الطمانينة بتقضى العقل والسمع
وتوسم في جمل بمسألة الرؤية لا بكل المعرفة فتقدر دابة لمن تراني
نفي للرؤية لا للعلم او رؤية الآيات كنهه والعلم حاصل والآيات كنهه
واي حصل منها حينئذ انما هو على تقدير الاندراك دون الاستقار
والرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالي نفس في معانيها والقوم ما مضى قوله
لموسى عليه السلام فينبغيهم خبارة بامتناع الرؤية اولها في كنهه كنهه
عن الله تعالى ولا يبين بالنبي عليه السلام ما خبره وآيات كنهه في طلب جعل
الاله ولا طلب لدليل بهذا الطريق ولا الجبل في الآيات ما يعرف
احاد لمعتزلة وعلى الثاني انه المعلق عليه استقار الجبل عقيب النظر

وهو حاله ان كاك سيجل معها الاستقار ورتابه ممكن ضرورية
وان لم يقع ليزم وقوع الرؤية وانما السجل اجتماعها والآيات لا خلاف
تدلل على وقوع الرؤية اذا النظر الموصول بالي اما بمعنى الرؤية او لزوم لها
او محي متعين فيها وكذا التقابل بينهما في النقل والاستعمال والعرف
وما يقال في النظر قد يكون بمعنى الانتظار والي قد يكون اسما بمعنى النعمة والنظر
قد ينصرف في الرؤية كالشدة والازورار ونحوها وقد يوجد فيها
مثل نظرات في الهلال فلم اراه ونقد ير في ثواب ربها احتمال ظاهرا
منقول فقد رتبه في الانتظار لا يلزم سوق لانه ولا يلزم في الثواب
وكونه في حرمنا فان ظاهرا لم يعد لثمة السلف وجعل النظر الموصول
بالي للانتظار تحذف وكذا العدول في الحقيقة والمجاز المشهور
الي الخذف بلا قرينة معينة كما في المقاصد واما الاحادث المشهورة
الدالة على وقوع الرؤية فكثيرة اشهرها ما ذكره حيث قال في رواية القاض
ابن عبد السلام في الانتظار في رواية عبد الله بن خنيس والباقي في رواية
موسى الكصف في حديث سمع بن ابي خالد عن قيس بن ابي حازم الجعفي
التابعي لجبل روى في العشرة المبشرة عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون
في رؤيته بفتح اوله وتشديد الميم وحذف احد التانيين اي لا ينضم
بعضكم الي بعض في وقت النظر لما ينور في المشقة بسبب الاشكال
والاختلاف في رؤيته بضم اوله وتخفيف الميم في الغيبة لانها في رؤيته
صميم ومشقة وبعضه ما رواه في الانتظار وروى في المضارة بمعنى المشاقفة
اي لا تضام بضم في الرؤية غير كم تحب في حقوة الضرر بحسب كل يرى
كل احد كما ينبغي فيه كشف عن وجه شبه الرؤية وانها تقع على الانكشاف
التم وادفع لانها من شبه المثل في المقام وهو حدث مشهور
روى في العقد المشرك منه اثنا عشر رواية في بيان رواه ابو بكر الصديق
وعبد الله بن عمر وابن مسعود وابن عباس وابي بن كعب ومعاذ بن جبل
وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله وابو سعيد الخدري وابو هريرة
وابو موسى الاشعري وابو زر بن حبيرة بن زرار بن العتيبي والنس بن

بن مالك وصهيب بن سنان وحذيفة اليماني وعمار بن ياسر وابو امامة
ابا هلي وابو هريرة وثوبان وعبد الله بن عمار بن الزبيدي وبريرة
وعمار بن ربيعة النخعي روى عنه ثمانية عشر رجلا منهم ستة وعشرون
سجيا باكثر من نحو تسعين طريقا رواه مالك واحمد بن حنبل والبخاري
ومسلم وابوداود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان
عن جابر بن عبد الله بهذا اللفظ ورواه البخاري واحمد ومسلم عن ابي سعيد
الخدري وابي هريرة بلفظ هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا
قال فهل تضارون في الشمس ليس ورواهها صحاب قالوا لا قال فانكم
ترونه كذلك ورواه الترمذي وابن ماجه عن ابي هريرة بلفظ هل تضارون
في رؤية الشمس القمر كذلك لانتم وروى في رؤيته روى في رؤيته روى في رؤيته
والدارقطني وابن عسكرا عن ابي موسى الاشعري ورواه الدارقطني والدارقطني
والبيهقي وابن ابي شيبة وابن جرير وابن خزيمة وابن المنذر وابن ماجة
والطحاكائي وابن ابي عمير وابو الشيخ وابن مردويه عن ابي بكر الصديق
انه النبي صلى الله عليه وسلم قال في تفسير قوله تعالى للذين آمنوا كفى جزاء
الحسن الحنة والزيادة النظر الى وجه الله ورواه الخطيب البغدادي
عن قيس بن ابي حازم عن ابي بكر روى احمد بن حنبل والترمذي والطبراني
والحاكم وابو الشيخ عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان اكرم
اهل الجنة علي الله من ينظر الى وجهه غدا ورواه في نسخة ثم قرأ وجوه من الجنة
ما خيرة الي ربها ما ظنة وروى احمد بن حنبل ومسلم والترمذي وابن ماجه
وابن حبان وابن خزيمة عن صهيب بن سنان عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
اذا دخل اهل الجنة الجنة يقول الله تعالى تبارك وتعالى انكم فيقولون
الم نبقيس وجوهنا لم ندخل الجنة ونجينا من النار فيكشف الحجاب
فما انظروا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم ثم قرأ للذين آمنوا كفى
جزاء الحنة وروى الطبراني والبيهقي وابن خزيمة والحاكم والترمذي حديثا في الرؤية
بالفاظ متفقة المعاني عن ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل
وزيد بن ثابت والنس وعمار بن ياسر وحذيفة وابي امامة الباهلي
وبريرة وعبد الله بن عمار بن الزبيدي وابي هريرة وثوبان

وعامة بن روية التقني رضي الله عنهم وروى الدارقطني في كتاب الرواية
عن انس عنه عليه السلام انه قال يرمى المؤمنون بهم في كل جمعة ويرة المؤمنين
يوم القدر والنحو ولما كان الاصبوب في هذه المسئلة ان يتمسك
بالدلائل السمعية لكونها اسرع في الزام المستدعة ثم معارضة شبرهم
بالادلة العقلية كما ذكره ابو منصور المازني واختاره محققو الاشعة
اشار الى ما في المقام الى ما ثبت به الزام من الدلائل السمعية وآثار
الى دفع شبه المستدعة معارضة ما ثبت مما حال الرواية في القرب
والاقبال والحيورة او رد المختلف الى المختلف في الطريقة المسلوكة
للسلف. وفقا لما تمسك به المخالفون في وجوه الاول ان يقال لو كان
مثلا المكان بالضرورة في مقابلة فكان في جهة جوهرا او في مائة
من الارض او متصلا به ان في الرواية اما بالقبول شعاع العين بالمرئ
واما بانطباع الشعاع في المرئ في حقيقة الارض على اختلاف المذهبين وكلاهما
في حق الباري سبحانه لا متنازع فيمنع روية في اشار الى جوابها
في قوله وليس قرب الله كما دل قوله سبحانه واذا سألك عبادي عني
فاني قريب ولا بعدة كما دل قوله سبحانه الا بعدة العاد فقوم هو في طريق
ارادة المعنى الحقيقي في طول المسافة وقصرها حتى يترجم بالمقابلة
والكون في جهة لتزاهي كذا في كل مكان بدلالة البراهين القطعية
ولا على تعيين المعنى المجازي اي بمعنى الكرامة في قرب كذا في العباد لعدم
ظهوره في معنى الآية وفي قرب كذا والقرب منه وما في بعض النسخ
ان على معنى الكرامة في لف للنسخ المعتمد عليها المشهورة ولما سألني
من العباد والسموات والحقارة في بعده من العاصيين ولكن المطيع
قريب منه تعالى. قربا حاصل في طاعته كما دل عليه قوله تعالى واسجد
واقرب. لا كيف اي لا كيفيات معتبرة في قرب الاجسام
والاعراض والعاصي بعد منه بالا ستقاطعة درجة الا بمرارة لا كيف
فان في المخير في تقويض تعيين المعنى المجازي الى انه تعالى بقربته
نفي الكيفية كما في حقيقته فكذلك الرواية في ذلك في اشار الى القرب
والبعد منه كذا لا كيفية في المقابلة والمسافة ووجهه فكذلك في الرواية

كونه انما يظهر في الزام كما في قوله تعالى
ولذلك كثرة اسئلة بسلوك محمد كما في قوله تعالى
سئل

في الرواية يمنع الكيفيات والشرائط والقبول الشعاع والانتفاع فان
كل ذلك انما هو في ان هذا الاجسام والاعراض لا القرب
على تقدير اختلاف الروايتين بالماهية فقط هو اما على تقدير اختلاف
فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة كما هي القرب
والبعد والى ان اصل الرواية وان لم تكن من المتشابهات كمن وصفها
منها كما في شروح البردوي الثالث انه لو صحت روية نفي الى
لدامت في الجنة بل في الدنيا والآخرة لتحقيق الشرط الذي يعقل في روية
من سلامة الى سنة وكونه جائزا في الرواية والى ان لا يكون بغيره جبال هبة
وبار حائل لا نراها لعدم خلق الله الرواية ولا نفيها شرط خاص لهما
وهو قطعي البطلان واشار الى جوابه في قوله القرب والاقبال يقع على المجازي
اي المنفرد اليه كذا في حال المناجاة كما دل صيغة الفاعل وكذلك حواره
نفي في الجنة في مقام القربة والوقوف بين يديه في مقام الى سنة
وكذلك الرواية في الآخرة لا كيف ولا مقابلة ولا تخير في جميع ذلك
فان اشار الى القرب والاقبال يقع في حال المناجاة لا كيفية وكذلك الحوار
في القربة والاقبال فكذلك الرواية يقع في الجنة لا كيفية ولا شبيهة
ولانه وم في جميع الاحوال فانها نوع من الادراك بخلافه الله تعالى
منه شاء فيمن شاء فيخلق في عباده في الجنة اكراما لهم لا يخلق في الدنيا
لكونه روية الصانع كذا مشروطة بزيادة قوة ادراكه في الباصرة
تخلق في بعض الزمان في الجنة واليه اشار بقوله في الآخرة ولا يترجم كون
جبال شاهقة وبارها لانه بغيره ولا نراها للعلم الغوري في انتقالها
في العادات وان كان ثبوتها في الممكنات وقبلة اشارات الاولى
ان العدول عن الدليل العقلي المشهور بين الجمهور وهو انما نرى الجواهر
والاعراض ضرورة ووفقا فلا بد لفتنة روية ما في علمه مشهورة
وهي ما الوجود والحدوث وهو عدمي لا يقع للعلية فتعين الوجود
وهو مشهرك بينهما وبين الواجب فيلزم صير روية لورود المنع عليه
اذ لا يتم وجوب تعيين الاحكام المشهورة لعل مشهورة كذا في تعيين
المشركات بالمتخلفات ولانه منقوض بصحة الخلوقة والمؤمنية المشهورة

الكتفي بالحدوث في الامكان
لا سئل
سئل

بين الجواهر والاعراض لا مشتركة بينهما بصلح على ذلك سوى الوجود
 فنلزم صحة ذلك في الواجب بغير وهو حال ولان الوجود عين الذات
 كما لا يخفى لان الوجود لا يتغير الا بغيره لا يكون له بغيره خصوصيات جوهرية
 والعرضية بل يجب ان يكون له ما يشترك فيه للقطع بان قد تميز الشيء
 ونه ركن له هو ذاته فانه بغيره تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد تفصل
 الى ما لم ينفصل الجواهر والعرض وقد تغفل عن التفصيل بحيث
 لا تعلم ما عند ما شئت منها وانما استقصينا في التعليل ما يتعلق به
 الرؤية هو الهوية المشتركة لا خصوصيات التي بها الاختلاف وهذا
 معنى كونه على صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والعرض في صحة الخلقية
 والملموسة عبارة عن مكان كونه الشيء فخلق وخلق وساد الامكان
 من الاعتبار العقلية التي لا تقتضي على ان ليست ما تحقق عند الوجود
 وينبغي عند عدم كونه الرؤية وانما البناء على اشتراك الوجود في
 على القائل به وقال في المواقف مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات
 كلها عند الاشعري ايضا والاكاذبي انما اراد به ان الوجود
 ومعوضه ليس لها هويتا متمايزة تامة بانه يقوم احدهما بالآخرى
 كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كونه الوجود عين الهوية بالمعنى الذي
 صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات كلها والاشعرون
 توهموا انه ما نقل عنه من انه الوجود عين الهوية بناء على دعوى اشتراكه
 بين الموجودات اذ يلزم منها كونه الاشياء كلها متصفة بالحقبة
 وهو لا يقول به عاقل كما في شرح البحر في لفظ فضل القوش الثاني
 انه عدم التعوض لرؤية كونه في المنام لعدم ثبوت بطلان توقف عليه
 الاثبات في المقام ولم يثبت علم الامام ما نقل عنه من رؤيته الباري
 في المنام واستحال الامام ان يوصف بالما تسمى والفاضة ابو بكر لما قلنا
 واختاره المحققون متمسكين بانه المرئي في المنام مثال بصره عند
 الصانع المتعال وجوز به بعض الائمة كصاحب الكفاية والاعتماد
 بلا مثال ولا كيفية متمسكين بانه ما يقع في الاخرة من المثل هذه
 جاز ان يقع في المنام لبعض القبا وبالمثل هذه الروحانية وما روى

روى الترمذي واحمد بن حنبل والدارمي والطبراني عن ابن عباس ومعاذ
 ابن جبل وعبد الرحمن بن عائش عنه عليه السلام انه قال رأيت ربي
 في منامي في احسن صورة فقال مجاهد بن زيد فيم خصم الملاذ الاعلى
 الحديث قال الامام ابن حجر الهيتمي في شرح المشكاة المراد بالصورة الصفة
 والمعنى في احسن كلام ولطف وانما الراي قد مر في النوم غير المتشكل
 متشكلا وعكس وليس في خلق في الرؤيا ولا في الراي بل في اساس المذكور
 في علم التعبد ولولا ما اختصت رؤيا الانبياء الى التعبد في الآخرة
 لكان لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة وفي شرح المقاصد
 انه الرؤية في المنام قد حكى القول بها في كثير من السلف ولما لم يتوصل الى الامام
 لعدم التقاطع في طرق المقام قال الامام في منامي انه السكوت فيه
 حسن في القول بانه غير مستحسن غير مستحسن الثالث انه كلف الامام
 بدفع شبههم العقلية عن دفع متمسكينهم السعفة لظهور ان ذلك لا ينافي
 تحقيق الادلة وما تمسكوا به منها وجوه الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار
 فانه ادراك البصر هو الرؤية اولاهما وقد نفى عن سبيل العموم لانه
 اللابن بالمقام والشايع في الاستعمال في مثل عموم السلب بالسند
 النفي الى الكل لا سلب العموم بنفي السند الى الكل ثم سوق الكلام للتمسك
 بذلك فيكون تقييده تقييده فبمنع واجب بانه لو سلم العموم
 في الاشخاص والافاق في ادراك البصر رؤية على وجه الحاطة
 بجوانب المرئي وانطباع الشئ في العين لما في اللفظ من معنى النيل
 والوصول اخذنا قوله ادركت قلنا اذ الحقة فلا يلزم من تقيده
 نفى الرؤية ولا كونها نقضا ليمتنع بل بما يلزم جواز ما يكون نفى
 ادراك البصر مدحا كما في المنع من محاب الكبرياء لا كالمعذورم وكما لا يرد
 والرواج والطعوم الثاني قوله تعالى لن ترانه ولن للتي يد ولن لكبد
 في المستقبل وحسب لاهراه موسى عليه السلام لاهراه غيره بالاجماع
 واجب بانه لن يبدل بغيره ثبوت عن الشفقات والتاكيد لا يقتضي عموم
 الاوقات الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
 الاية سبقت لنفي التكليم بالرؤية ونزلت حين قالوا لنبي عليه السلام

للشيخ علي الفاري
 مستط

الا تكلم الله ونظر اليه كوسم على اسم فدل على ان شيئا تكلم في الرؤية
 واجب بمنع ذلك بل هو سائر انواع التكلم ولو كان في الوجود في الرؤية
 لكان في ذواتها وجب مستند كما اذا لم يكن سوى عدم الرؤية الرابع ان
 لم يذكر سؤال الرؤية الا وقد استعظم واستنكره حتى سماه ظلما وعكسا
 واجيب بان ذلك لتعظيمهم وعنادهم كما دل قوله تعالى لقد استكبروا
 في انفسهم ولهذا استعظم انزال الملائكة والكتب مع امكانه
الباب الثاني في بيان صفاته الفعلية التي هي من انوار
 ومبدأ اخراج المعدوم من عدم الوجود الرجعة الى التكوين العام
 وما يرجع اليها من افعال المتعلقة باحوال الدنيا كخلق الاعمال وتبديل نظام
 العالم بارسال الانبياء ونصب الامام والمتعلقة باحوال الآخرة كالعادة
 والامانة والمعاقبة وسائر السموات الرجعة الى التكوين المخصوص
 واليه اشار وقال في الفقه الاكبر في الفعلية التي هي الصفات التي هي
 من انوار افعال الخلق التي هي التكوين المخصوص بالاجاد والاشياء
 على تقدير استواء وابدائها من غير اصل ولا احتذاء فيها لمعنى الاول
 قوله تعالى ان كل شئ خلقناه بقدر وبالمعنى الثاني قوله تعالى خلق السموات
 والارض واينار على الخلق لا ظهر منه في ذلك وشيوع استعمال خلق
 بمعنى المخلوق والاشياء التي هي التكوين المخصوص بالاجاد والاشياء
 وعليه قوله تعالى هو الذي انشاكم والابداع التي هي التكوين المخصوص بالاجاد
 الشئ بغيره ولا مادة ولا زمان ولا مكان كما في المفردات وعليه قوله تعالى
 يربح السموات والارض اي مبدعها والصنع اي التكوين المخصوص
 بالاجاد والاشياء والاداءة والانتفاء وعليه قوله تعالى صنع الله الذي انشأ
 كل شئ وغير ذلك من الاحياء والامانة والسرزوب والنصير والاعادة
 ونحوها وما ورد في النصوص القطعية والاحاديث المشهورة من ان السماء
 والارض والشمس المسند اليه تعالى وقية اشارات الاول
 انه صفة الفعل صفة حقيقة وليست عبارة عن فعلية القدرة والارادة
 واليه اشار بالسوق مسا في تلك الصفات ويقول والفعل صفة لازل
 ان شئ من صفات افعال الخلق والاشياء والابداع وغير ذلك

ذلك راجعة الى صفة ازلية قائمة بالذات هي الفعل والتكوين العام
 بمعنى مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من عدم الوجود لا صفات
 مستعدة كما ذهب اليه البعض ولا عين الاضافة كما ظن واليه اشار
 الامام بعنوان الصفة الفعلية وفيما بعد بقوله والفعل صفة في الازل
 فانه عدم كونها اخراج صفة ازلية حقيقة من مستلمات العقول واليه اشار
 الامام ابو منصور لما تدرى بقوله اذا اطلق الوصف له تعالى ما لوصف به
 من الفعل والعدم ونحوه بزم لوصف به في الازل فيوصف به لمعنى قائم
 بذاته قبل وجوده فكل من كان في البرهان الساطع والامام ابو الحسن المستغني
 في الارشاد يقول طريق التكوين طريق الصفات والافعال الواقعة
 بالصفات تنافي عن الصفات كالتفدية والحكم والامام ابو المعين
 الشنشي في النبوة يقول انه الخالق وصف الله مع اجماعنا قد تدرى وجوده
 يكون به خالفا ويتصف به كسائر الصفات والامام عطاء بن عسر
 الجوزجاني في شرح الفقه البسيط يقول لو لم يكن تعالى خالفا قبل الخلق
 ثم حدث الخلق اي صفة بها الخلق فخلق به بطل تلك الصفة عند فزاعه
 ثم الخلق فيبذل العجز ويحلت له حوارث وتخرج به العلامة صدر الشريعة
 في التعليل يقول صفات الافعال ليست نفس الافعال بل من انوارها
 فالصفات قدمة والافعال حادثة وتوحي في عبادته من سبل القطر
 في الرحمة والكرم والرضا كما في شرح المفردات والاشياء
 كما في معالم السنن فبعض ما نحن كصاحب النبوة والتكوين
 والارشاد وانما تنافي في توليف التكوين باخراج المعدوم من عدم
 الوجود كما هو دأبهم من عدم الانتفاء الى جوانب التوليفات بعد
 الانتهاء بتخصيص المرام فقد انبأوا على المرام في المقام من مبدأ اخراج
 المذكور ببيان القيام بذاته تعالى كسائر صفاته سيما الكلام التي ليست
 الرق على المعقولة ان في من لم يغيره الخلق المخلوق متمسكين بانه الخلق
 لو كان غير المخلوق فانه كان قد جازم قدم العالم وانه كان حادثا فنظر
 الى خلق اخذ وتسلل كما في النسخة الرابعة الرق على من ارجع
 الصفات الفعلية الى اعتبارها كالاشارة الداهية الى التكوين

ظنه كثير من المتأخرين
 مقلد

x
 x
 x
 x

وسائر صفات الافعال ليست صفات حقيقيه بل اعتباري
يحصل في العقل من نسبة الفعل الى المفعول وليس في الخارج
في الخارج فالشكوك عين المكون متمكن بانها لا يخرج العلم
الى الوجود ليس في القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والشرط
المقتضية بالارادة فان القدرة صفة تؤثر على الارادة التي لها تؤثر
في الفعل ويجب صدور الارادة عن انفسهم الارادة وانما بالنظر الى النفس
وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والشرط فيكون
جائزا ان يكون هذا لا يترتب وجود جميع المقدورات كما في شرح المقاصد
واشارنا الى ما في الاستدلال على المرام مضمنا لكونها متمكنة في القوة
بوجودها الاول ما اشار اليه بقوله في النقطة الثانية وانما يتحقق في
خالقها اي متصفها بملول هذا الاسم المتعلق على وجه التاثير بتجديده
اي بسبب قيام التخليق الذي هو مسدود بذاته في الازل لان
الوصف بذلك المتشقق يدل على قيام ما يترتب له في الامور السابقة
بالانفاق على ما صرحوا به في اثبات الصفات الذاتية والتخليق
بنوقف على القدرة والقدرة غير متوقفة على التخليق فيتحقق بان
كما في الصبي نف واليه اشار بقوله والتخليق اي مبدء الابدان في خارج
صفته في الازل اي صفة مستقلة مغايرة للقدرة كما هو المتبادر
فاشار الى انه لو لم يكن متصفها به في الازل لم يكن في زمانه تعالى قبل
وجوده تخلق والتصف به لوجوده لخلق صفة حادثة له لا لخلق
فكان القول بنوعه عنهما في الازل وحده ونها مجرد لخلق قول
بقام التفسير في الحجة الى ما يتحقق بذلك والقديم تعالى عن ذلك
وشرح به في اثبات الذات المتريده والارادة والنفقة النفسية
والله لا يلا في شئ من التاثير وقبة اشارات الاول انه ذلك المسدود
المدلول هو المعنى الذي تحده في انفسه على به تمت زعم غيره ويربط بالمفعول
ويؤثر في ايجاد الفعل في الوقت المراد واليه اشار بقوله والتخليق
صفته في الازل بل في المعنى بعم الموجب الفعل لا صلاحية التاثير لاجته
الى القدرة كما قلنا في تعلقها بالارادة في التاثير في الابدان والشرط

قلنا الفصل الثاني
منه

دون التاثير بالفعل انما نسبة ذلك لملول بالمتفقات يرجع
الى خلق الفعل المعبر عنه بالتكوين واليه اشار بتعقيب قوله وفي علل اي
متصفها بفعله اي بسبب قيام الفعل بمعنى مبدء الابدان في زمانه تعالى
في اطلاق الفعل على نفس الصفة شايع بينهم في الفعل حقيقة عرفت
فيها بالفعل كما ان التكوين حقيقة فيها التكوين كما في قوله تعالى
لنفسه وقد بينه بقوله والفعل صفة في الازل فاشار الى ان
اختلاف اسمائه باختلاف التعلقات فمن حيث التعلق بحصول
المخلوقات تخلق وبحصول الارزاق تزيق وبحصول النور تصور
الى غير ذلك من الصفات واختاره جمهور المتريدين كما في شرح المقاصد
لدلالة المشتقات فيها على اصل الفعل العام للمتعلمات وفيه سائر
الصفات التي كانت الاخذ من قوله تعالى فاعلم ما يريد فانه علق على
الارادة ودل على التاثير بالابدان في القدرة والارادة بدلالة
التعليق والصفة في نه تدل على الصدور بالفعل وفيه شهادة
اللغة والعرف والاستعمال وانما عبر عنه بالتكوين اخذ من قوله
تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول كن فيكون كما في التفسير
والله اشار بقوله وفي علل بالفعل والفعل صفة في الازل وبانه تعالى
وصف ذاته بانه تعالى لما يريد وغيره تكونه الاشياء بانه يقول له
كن وهو محي زعم سرعة الابدان عند جمهور من ادل على ايجادته تعالى
الاشياء وتكونه عند تعلق ارادته بلا تراخ ولا تعذر وليس معنى
تعلق القدرة والارادة لانه علق على الارادة اي تعلقها بالمدلول
بقوله تعالى لما يريد وقوله اذا اراد شيئا فدل على انه غير لانه المتعلق
غير المتعلق عليه بالضرورة ودل على الوجود والتاثير في الازل
ورتب عليه الوجود لملول بقوله فيكون في الثاني فدل على انه
غير تعلق القدرة لانه تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود
فلا يرجع اليه لانه اللغة والعرف والاستعمال قال في المعرف
شرح الصبي نف فانه قلت لم لا يخلق القدرة والارادة في وجود الاشياء
فما الحجة الى صفة اخرى قلت لا خفاء ان القدرة والارادة بدونه

ان لا يكون في وجوده اثر والتاثير صفة التكوين واخر من الامام
 الرازي بان صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز ان يتعلق بالتاثير
 وجاز ان لا يتعلق وصفة التخليق كانت مؤثرة ايضا على سبيل
 الجواز كانت غير القدرة وان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب
 لزم ان يكون الله تعالى موجبا لا مختارا وهو محال والجواب ان تاثير
 صفة التخليق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى انه مع خلق الله تعالى
 وجب وجود المخلوق والابزيم العجز وانما تعلقها باختياره وهو المراد
 بالحصول فعلى سبيل الجواز ان يمتد خلقه ومنه شاء ان يخلق والقدرة
 بعكس ذلك ان تاثيره على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل
 الوجوب فخلقها من حيث ان لا يجاب وجب الجواز ولا يلزم من الجواب
 كونه الله تعالى موجبا لما علمت ولا من جهة جوازها بالنفس لكونه
 قدرة لما يتاثر من جهة جوازها غير جهة جوازها وقيل في النقص وذلك
 يلزم الامام الاشعري وجمهور اصحابه القائلين بانه يكون الحكم النفسى
 واما بالوجوب للشيء عند تعلق الارادة وفرقهم بين التكوين
 وبين سائر الصفات التي تبتدئ به لانه المشتقات بالاقول
 باستقلالها وارجاع التكوين الى تعلق القدرة والارادة فحكم
 وقت فخص ومثله في مواضع من الكفاية والسديد والاعتماد والى
 ما اشار اليه بقوله فيه فكان الله تعالى قبل ان يخلق الموجودات
 ورازق قبل ان يرزق وذوي الجوة تخلق المخلوقات ورزقها في الوقت
 الذي تخلق به تلك الصفة وكان في ذلك خلق السموات والارض في هذا العالم
 لكنه ما خلقها في القدرة حاصلة وانه التخليق فيها متصفا بانه في القدرة
 وقوله اي سداه صفة الفانية به تعالى في الازل فاشارة الى صفة
 الفعل لولم تكن مستقلة بل راجعة الى تعلق القدرة والارادة عين
 التكوين في تحقق لزوم افعال المشتق من الدلالة على شئ لمبدأ والمخلوق
 غير صفة كمال واليه اشار بقوله وفعل صفة في الازل واستغناء
 المحوارث عن التكوين بل التكوين في ان كانه عين التكوين لزم استغناء
 عن المكون لانه كما في قوله الجواب به واليه اشار بقوله والى على اي

الفعل والتكوين

اي المكون للموجودات هو الله الواجب المتعال المتصف بصفات
 الكمال فلو لم يكن صفة حقيقة لزم خلقه غير صفة كمال واخلا التيقن
 الدلالة استغناء المحوارث المحال فالمراد بالفاصل في شأنه ان يوجد الشيء
 البتة في وقت اراذله يوجد فيه كما اشار اليه في التعديل في قوله
 صدر منه الفعل لعدم استغناءه عنه عليه لانه الحاسب ايضا بوجوب
 بالفاصل على حقيقة عند اهل السنة كما يصرح به ثم اشار الى ما يبرره
 التكوين بقوله وفعل الله اي سدا فعله لكونه بالمشقة غير مخلوق
 لما يلزمه ما ذكره في المحاورث وانه نفس الفعل التاثير لانه ليس تعلق المخلوق
 والاياد في الخارج فلا يفسد نفسه بل لا يصح فنية بشاره الى ان
 التكوين القائم به تعالى ليس نفس التاثير والاخراج من عدم الى الوجود
 بل سدا التاثير في ذلك وليس نفس التكوين في التحقيق والتعقل وان
 صفة التخليق غير المخلوق لانا نقول وجد هذا المخلوق لانه الله تعالى خلقه
 فبفعله وجوده بتخليق الله اياه فلو كان التخليق عين المخلوق كما قولنا
 وجد لانه الله خلقه جازيا تجري قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك
 باطل كما في شرح الصحايف وانه ايجاد المكنونات بتكوينه ليس لا يجاب
 لقد رتبته على الترتيب فمضى التعديل في المراد بالجاء والشيء البتة ان لا يزداد
 في ان الفاعل يفعل مع قدرته على الترتيب فتمترة في القدرة اذ هي لا توجب
 الجزم بتميزه الا يلزم منه الاجاب بالذات لنوسط الفعل لا اختيارى
 وهو الايجاد وقت كذا واليه اشار بقوله والمفعول مخلوق فحدث
 مسبوق بعدم فهو معنى بفعله ومكونه في التعقل والتحقيق وصدا
 عنه تعالى باختيار كما هو المنها في المخلوق وكل ذلك يشير الى موضع
 من الارشاد والتبصرة والتعديل في السديد وفيه اشارات الاولى
 ان صفة الفعل والتكوين زائدة على القدرة والارادة واليه اشار
 بيانه كونه فعله على صفة مستقلة اذ لية فانها قد بمنه قد وجهها
 الذات فمما معالوكانت كافتين لوجوه المقدور ولا احتياج الى
 ايجاد اختيارى لزم قدم المحوارث والتعنى عن الاجاب والاختيارى
 التي نبهت ان ما خد الاستغناء الذي هو المعنى المصدري ليس هو

لما في التعديل صحيح

الصفة القائمة بل بزم المعنى المصدرى في الامور المعبر عنها بالاحوال
 بالمصدر وانما مرجع هذه الصفات الفعلية ليس في الامور الاعتبارية
 مثل حدوث والامكان بل في الامور الثابتة في الاعداد كالصفات
 الذاتية والية اشار بقوله وفعله صفة في الازل وبنت الامام المازني
 في التاويلات حيث قرر الاستدلال بانه كما نمدح في كلامه الازلي
 بالاسماء التي يشتق منها صفات الافعال كما نمدح بالاسماء التي يشتق
 منها صفات الذات حيث قال هو الله الخالق البارئ المصور الالهي
 الى اخر ما قرأ في البيان التي كسبه الرق على زعم انه التكوين حادث
 وانه عين التكوين بحسب التحقيق في ريج كالمعزلة والاشوية الزمنية
 الرق على زعم انه حادث وقائم به كالكراية ومهام في المعزلة
 التي كسبه الرق على زعم انه حادث لانه في محل كسبه من المعزلة وابن
 الراوندي السادة الرق على زعم انه محله لا اثر كالعراق في المعزلة
 والي ذلك كله اشار بقوله صفة في الازل السابعة انه ذلك
 المبدأ القديم بخد وتعلقه بوجود الشيء في وقت اذ لم يوجد فيه
 والية اشار بقوله والمفعول فخلق اي يوجد بعد العدم بالاختيار
 فلزم قدم المكون كما ظنه في القون ولا يلزم كونه الا في وقت ما واثرة
 حادثا كجرح سري بعد مدة اذ لا يصح ان يقال انزل الله في القدر قد يم
 ولا في فعل الخلق لا يكون قد يافا كمنشأ قد يم وناثرة حادث كما في التقدير
 واما ذكره بعض مشايخنا في رد قول الخلقين انه لا بعض من التكوين
 الا في الايجاد ولو كان ازل لزم الية المكونات كما صرح به في النبوة
 والتكوين والكفاية والتقدير على انه لما لم يكن هو وصدفانه زمانيا
 كان له نسبة في جميع الازمنة سواء في الموجودات
 في الازل الى الابد معلولة له صادرة منه كل في وقته فهو من باب
 المارة وبما يثبت الموت المطلوب على تقدير تسليم بعض المقدمات
 لا في دونه في الازمنة والافليس هو مذهب المشايخ الثابتات
 في خلق من غير النظر على ظاهر الكلمات فالحاصل انه التكوين ليس بمعنى
 التاثير بل صفة حقيقته بها التاثير واليجاد عند تعلق الارادة

فانه من المتأخرين والشرح
 كالتاثير السببية

الارادة والاخبار كما دل الصفات المستفاد والية اشار
 بالصفة الازلية وعدم الخلقية والمعبر في المثال فاذا اخطت
 بفحوى المقال غرفت اندفع وجوده من الدفع والاشكال عدت
 صفا في ظاهر الحال الاول فيقول لزم ان يكون نفسه مؤثرة
 المقدور في صفة نسبة والنسب لا توجد الا مع المنسب
 فليزم من حدوث المكون حدوث التكوين وانه عينه في صفة
 مؤثرة في حقيقة وجوده لا في حقيقة عين القدرة وانه عينه في
 قبضته الثانية ما قبل انه لا بعض من التكوين الا الاحداث واخراج
 المحدث من العدم في الوجود كما فسره الفاعلون بالتكوين الازلي
 ولا يخفى في انه اضافته بعينه العقل في نسبة المؤثر الى الازلي فلو كان
 موجودا عينيا ثابتا في الازل وانه لو كان ازل لزم الية المكونات
 ضرورية امتناع التاثير بالفعل بدونه الا في امره فلو كان ثابتا
 ازلية ومغايرة للقدرة وكونه غير المكون وسكنوا على هوصل الباب
 اعني مغايرة للقدرة في حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك
 واقعة انها بارادة التاثير ما قبل اذ كان ذلك انه ما ذكره لا يفي
 ما قبل ذلك غير من انه على تفصيل ليس سوى صفة القدرة باعتبار
 تعلقها بمقتضى فاصلا لا يوجب كونه صفة اخرى لا ترجع الى القدرة
 المتعلقة والارادة المتعلقة ولا يلزم من دليل لهم ذلك بل في كلام
 ابي حنيفة ما يفيد انه ذلك على ما فهم من ان علة على نقله الطحاوي
 بقوله معنى الربوبية ولا يوجب ولعنه الخلقية ولا مخلوق كما انه
 حي المولى استحق هذا الاسم قبل ان يسميهم كذلك استحق اسم الخالق
 قبل ان يسميهم ذلك بانه على كل شيء قد برقا في تقديره لا في حقيقة
 اسم الخلق قبل الخلق بسبب قيام قدرته على الازل انتهى على
 مع ما بعده من قول وكل في الية فقرة وكل على سبب تقديره وبيان
 كونه تعالى موصوفا بصفات الافعال الدالة على الكمال والصفات
 الذاتية كونه موصوفا بالقدم بلا ابتداء والادام بلا انتهاء
 وكونه حيا لا يموت ولا ينقرض الفناء فيوما لا ينم عن مبداء كمال

نظام الرازي في المحصل

نصاحب المقاصد

لاي الهمام في المسألة

لا راد بجهت لا يكون الا ما يريد في ذلكا من القدرة بجهت لا يكون الا ما يريد في ذلكا من القدرة
 فانه على شئ قدر مقتضى اليه كل شئ في التكوين والابناء قد تم مقتضى
 غير الحاجة كما لا يستغنى عن مقتضى ذلك اشارته الى كل ذلك كما صرح به
 في شرحه القاضى ابو حفص الغزنوى والامام ابو شجاع الناصرى الكراچى
 ما قبله الاستدلال بالية لا يطاق الملام لان مقتضى وجوده مقتضى الكلام
 ولا يثبت صفة اخرى وان دلالة الاستدلال في الصفات الحقيقية
 كالعدم والقدرة ولا يثبت ان الشئ لا يكون الا كما ذكرنا ذلك بل معنى بعض
 من اقسام الموتر لا لا فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يقتضى الا صفة القدرة
 والارادة كما قبل من مقتضى القدرة لانها في كونها مقتضى وجوده
 ممكن الوجود لانه لا يمكن للممكن بالذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير
 بل القدرة صفة مؤثرة في وجوده مقتضى وجوده والتكوين هو مقتضى القدرة
 بالقدرة وحال ارادة الجادة السادة ما قبل ان يتم ذلك كالتدريج
 بقوله تعالى يستجيب له ما في السموات وما في الارض وقوله وهو الذي في السموات
 والارض لا رضى له اى محبوب ولا شئ ان ذلك الفعل لا يكون فيما لا يزال
 لانه لا يزال والاضاءة في الشئ في الازل لا يقتضى شئ فيه كذلك الارض
 والسموات نعم هو في الازل بحيث يحصل له هذه الصفات والاضاءات
 فيما لا يزال لما له من صفات الكمال وان مقتضى ما هو فيهما يعجز عنها به
 في الازل ولا يتم التكوين والابناء بالفعل كذلك نعم هو في الازل
 قادر على السابح ما قبل ان يثبت بالذات ان مقتضى الشئ بالنية
 الى مقتضى الواجب نفس القدرة والارادة والنية الى صفة
 نفس في المنزلة بذاتها من الذات فلا يكون التكوين صفة اخرى
 التي من ما قبل ان لا يريد بمقتضى الاستدلال المعنى المقدر في نفسه
 ان يثبت مقتضى الشئ لا يتصور وجوده المبدأ لكنه ليس كقوله وان
 اراد به الصفة الحقيقية فمنوع وكونه المعنى المقدر في نفسه لا لذلك
 انما هو في الشئ به وليس الا كذلك في الغائب وانه منقوص بمثل
 الواجب والموجود وان اراد بالشئ بمعنى الانصاف به فغير مقتضى
 وقد عرفت ان القول بان مقتضى القدرة على وفق الارادة لوجوده مقتضى

صاحب المقاصد
 مثله

صاحب الطوالع وصاحب
 المواقف والمقاصد
 مثله

صاحب المقاصد
 مثله

نفس من كنه في حوائج النفس
 مثله

نفس من كنه في حوائج النفس
 وحوائج النفس
 مثله

آفة من آفة في حوائج النفس
 في حوائج النفس
 مثله

المقدر ولو ثبت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى بالارادة
 الى القادر يسمى بالخلق والتكوين وهو ذلك فهو اعتباري يقتضى العقل
 فمن نسبة الفعل الى المفعول وليس هو مقتضى ما في المفعول في الخارج
 ليس مقتضى في المقام بل مقتضى مقتضى مقتضى التكوين للكون ونقرب
 الى الافهام صرح به صاحب التكميل في شرحه **فصل** في خصوصيات التكوين
 قدم منها التفضل والنعيم في الدارين بالتوفيق المصلح في الدنيا والدين
 والتوفيق للطاعات والامانة عديدا والعدل بالخذلان وعدم التوفيق
 لذلك لسوء اختياره وبالقياسية على المعاصي وفي شرحه الفقيه الكبريتي
 مستفضل اى حسن في الدارين بوجوه الانعام به لان الاطلاق بالتوفيق
 للمصلح والطاعات والالتفات والامانة بالزيادة على ما يستحق العباد
 من الكرامات من غير وجوب شئ من ذلك عليه تعالى بل من فضل واحسان
 على من شاء من عباده فان التفضل هو الزيادة على ما لا يقتضيه
 وكل عطية لا تزم من يعطى كما في المفردات او عادل اى معاد
 ما لا يزيد على المعاصي الى اختياره وما من اجزاء بل وجوب العقاب عليه
 تعالى لعدم انما حصل على من شاء من عباده العاقبة اى ما لم يعدل
 في بعضهم كما دل التفضل فان العدل هو المساواة في المكافاة كما
 في المفردات وبينه بقوله يعطى من النعم في الدارين كما دل الاطلاق
 انصافا يستوجب العبد اى يستحقه بالطاعات بمعنى الترتيب
 على الافعال والتركات وملائمة الاضافة اليها في محاربي العقول
 والعبادات كما دل قوله تفضل من تعلى واحسانا على العبد
 بالزيادة على ما يستحقه في فضل اللطف منه تعالى في جميع نعم الدارين
 بالتفضل لا الوجوب وقد يعنى العبد على الذنب كسيرة كانه
 او صفة كما دل الاطلاق بعد الامانة على سوء اختياره واقترافه
 من غير وجوب عليه كما بينه بقوله وقد يعصوا ويترك عقوبة الجرم
 فيها بالتوبة وبذنها كما دل الاطلاق تفضل من واحسانا فاشارة
 الى ان اللطف والتوفيق والامانة المطيع فضل منه وعقاب العاصي
 عدل منه من غير وجوب شئ من ذلك عليه فقد ترك العقاب

اى القدر بالتفضل والعدل
 المبني له مثله

فصل منه بكذا والافضل منه قولك ان الله له افضل على الناس وقوله
من جاء بالحسنة فله عشر مثاها ومن جاء بالسيئة فلا يجزيه الا مثله
وهم لا يعلمون اي ينقص ثوابه وزيادة عقاب وقوله سارات
الاولة عدم وجوب رعاية اللطف اي لا يجزيه المكلف عنده الطاعة
او يحسنها او يقرت منها كالا رزاق والاحمال والقوى والآلات
ونفس الاله بمعنى وجوب افضي اللطف في ذلك كله كما قالت
المعترزة الثانية سنة عدم وجوب العوض الخ اليه التعظيم على الامام
كما زعموا من فتح تركه لكونه ظاهرا للثالث سنة عدم وجوب رعاية الاصلح
للعباد عليه تعالى في الامور الدينية بمعنى الانفع في باب الدين كما زعمت
المعترزة البصرة بمعنى كون تركه نقصا ينزه عنه فيها سائر الحكم اذا
امر بالطاعة وقد راعى اعطاء ما يوصل لما هو اليها ولم يفعل غير ذلك
النجلاء وان منع اللطف نقصا لغرض من الامور وهو قبيح يجب تركه
الرابعة سنة عدم وجوب اتيان المطيع والتعظيم كما زعمت المعترزة البصرة
لحيثه عدم وجوب عقاب العاصي عليه تعالى كما زعمت المعترزة النجلاء
بانه الزام الملق في التكليف بدونه منفعة تقابلها ظلم وانه
منزه عنه فلا بد من الثواب ونسب وجوب الفعل كما هو دفع المكفرة
والالوجب جميع الطاعات فيلزم استحقاق العقاب على تركه لحيثه
وانه عدم وجوبها بنفسه الى التواني في الطاعات والاجر على المعاصي
لانه النفس لا تميل الى الطاعات الخ لانه لهواها لا بعد القطع بل ذات
ترتب عليها ولا ترجع الشهوات الامع القطع بالام ترتب عليها
وبانه الامارات والاحاديث كثر في تحقيق الثواب والعقاب
يوم الحجاز فلو لم يجب وجاز عدم لزوم الخلف والكذب السادسة
عدم وجوب احترام المعصوم وانتائب انه علم به فسفه لوابقائه بنا
على انه في تركه لقولنا لغرض بعد حصوله وهو قبيح كما زعم بعضهم
واشار الامام الى اثبات الامام والجواب عن شبهة الخالفين من المقام
بوجود الاول اشار اليه بقوله في النفس لا كبره والله يدعي الخ الخ
الاخذ من احوال ايمان والطاعة كما دل الاطلاق في قوله تعالى

ان الله يدعيه لعباده الحسن اختياره افضل منه واحسانا عليه يتوقف
لذلك ويشترطها من غير وجوب رعاية الاصلح واللطف عليه ويصلح
اي يخلق الضلالة من الكفر والمعصية كما دل الاطلاق في قوله تعالى ان الله
ضلاله من عباده ولفظ اختياره وعدلا منه ومحاراة عليه سوء اختياره
من غير وجوب العقاب عليه مع وبين كونه عدلا منه عليه محاراة
على سوء اختياره ومع الزام الخالفين فيه بما اعترفوا به بقوله وفضل الله
للعبد بزمه فخذلانه فهو تفسير باللام لان الاضلال بمعنى خلق
الضلالة عند اهل السنة كما اشار اليه في فضل خلق الاعمال حيث قال
في قوله تعالى انما كل شئ خضرة بقدر فما يعنى في العلم شئ الا وهو داخل
فيه وصرح به في شرح المقاصد وغيره ويزعمه خذلانه وبمعنى الخذلان
عند المعترزة كما في الكشاف والبصرة وتفسير خذلانه الاتفاق
كما هو المتبادر انه لا يوفق العبد ولا يهتدي له اسباب الخير ولا يعينه
على ما يرشاه عنه لا اختيار العبد ضد ما يرشاه وهو اي عدم التوفيق
على ما يرشاه عن العبد من الطاعة لسوء اختياره عدل منه تعالى الاتفاق
في ضلال المستلزم خذلانه عدل منه تعالى العبد من سوء اختياره
وهو اي العدل كما ثبت بالنصوص منه تعالى بغضوه الخذول اي
عقابه على قدر ما اكتسبه الخذول من المعصية سوء كما ان كتب به
بالجوارح والقدب كالعزم على المعصية كما دل الاطلاق في قوله تعالى
عند عاصي السيف كما قال الباقر في الاتفاق على ما في قوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم كما في فتح الباري وغيره وفي شرح البخاري
لا كرماني في الاله دليل لما عليه كرمه في افعال القلب اذا استقرت
يؤاخذ بها وقوله عليه السلام ان الله تعالى ولا تمنى ما حدثت به انفسها
ما لم يتكلموا او يعملوا به يحمل على ما اذا لم يستقر ذلك معفو عنه بالاتفاق
لانه لا يمكن الانفكاك عنه خلاف الاستقراء فاشارة الى منع وجوب
اللطف ورعاية الاصلح للعباد عليه تعالى مستند بانه لو وجب عليه لما خلق
الضلالة في احد منهم ولما وجد كافرو فاسق ومبشئ حيث لا يوجد منهم
افضل اللطف وقد في كوايها به فلا يندفع بانه الكل لا يخلو عن اللطف

تنفقا وتبنيهم اليه اشار بقوله وبفضل خبره على الله
 والى منع وجوبه على الله كما في قوله انما اراد بالواجب ان لا يفعل
 لقيام الداعي وتنشأ الفاعل فهو مضاف الى قوله فلا يكون
 تحت رتبة ذلك واليه اشار بتعليق الهداية والاضلال بحسب قوله
 وانما اراد به فعله البتة ولا يتركه وانما كان جائزا في نفسه كما في العادات
 على ما اختاره متأخروا المعنوية فهو مجزئ وشبهة مع اجترأ على ما يوجبهم
 النقص عليه تعالى الى انهم من فضول في ايجاب الاصلح وغاية مقصود
 الاصلح والقول العدل في ترك التوفيق ومنع ان لا يكون الا كما في
 بيان على اقوام وقبلة اشارت الى ان الفهم انما هو في اختيار
 المعصية والاضلال وانه خلقها بل هو من العدل والمجازاة واليه اشار
 بقوله وهو عقوبة المحذول على المعصية التي تبني ان من التوفيق
 والمخذلان في عدم الملكة واليه اشار بالنفس وحمل على النفس
 باللازم وجعل المتقابل في النفس المتضاد كما ظن غفول عن المذهب
 ان ليس له ان لا يملكه الامام بمفعول خلق القدرة على المعصية كما قاله السلف
 ومن يتبعه من الامام الحسين ومن يتبعه من الاشعة لانه القدرة صالحة
 للعبودية على البدل عنه كما ياتي فهو بمعنى عدم التوفيق والاعانة على الطاعة
 وترك التعبد مع نفسه كما في المسألة الشككية ان تبني
 للهداية ليست الحيا وجبريل فضل واحد منه تعالى واليه اشار بقوله
 وبهدى من رب فضل من الله لا اله الا هو وجبريل كما في المعنوية في المسألة
 وخصصوا بالاطاعة لادائه الى خلق الامانة واكثر على الجبر والارادة
 المستغنى ولكونه صرفا عن الظاهر بل انزل الاعمى ان يتركه تعالى
 للعبودية الا احتد فيه وهو لازم الدلالة الموصلة لمن خلقه في المسألة
 واليه اشار بقوله وبهدى من رب وحملهم الهداية على بيان طريق
 الحق والارادة الى طريق الجنة في الآخرة برده وارو والهداية في
 النصوص القطعية مقيدة بالمسألة فانه البيان عام لكل لا يقبل التقييد
 وارشاد طريق الجنة في الآخرة عندهم ليس بغير المطيعين والتائبين
 وفي حقهم امر متخير غير مقيد بالمسألة كما في التفسير في المسألة ان

انما اضلاله تعالى للعبودية الضلالة فيه عدمه على سوا اختياره واليه
 اشار بقوله وبفضل من رب اعدا منه وحملهم الاضلال على الجبر ان
 ضلالا والتمسكة به او الا هلاك والعذاب برزاة التقيد فيها
 بالمسألة اذا معنى تقيد ذلك بها كما في شرح المقاصد وحملهم بآية على منع
 الا لطف للعلم بانها لا تجدي او الاستناد الى جازي برده وعدم المعنى
 في تقيد بالمسألة لتختم مع العلم بعدم الجدوى وانه من فضل اصولهم
 وكيف يتصور في علم الغيوب انما يفعل فعلا لا قدر والتكليف
 على الطاعة يعلم قطعا ان لا تجدي بل يحصل ضده والعجب من المعنوية
 كيف لا يعدون ذلك عتبا كما في شرح المقاصد وبرده عدم القدرة
 لتحقيقه بل خبر النصوص بشهادة المتكاملين انما اضلال والاضلال
 فيها ان الله ليست الا بطريق الحقيقة كما في التفسير وشرح المقاصد
 فليس لهم حمل النصوص المقيدة للهداية على ارشاد طريق الجنة في الآخرة
 ولا حملها وحمل استناد الاضلال مطلقا على الجوز كما ظن نعم قد بسند
 الهداية الى القرآن والرسول والاضلال الى الاضلال والاضلال طين
 على محال نسب مع القرآن كما ياتي في ما اشار اليه وقال
 في الفقه البسيط لا يطلب الله حاجته فانه الغنى عن العالمين
 من العباد ومشيئا من الطاعات لغرض وجاجة ولا يفي بشكر نعمه
 الطاعات القولية والفعلية والمالية انما هم يطلبونها منه لغير
 حاجته جرم اليه تعالى فكما ان الغنى لازم ذاته لا يفارق ذلك الاحتياج
 للعباد الى ما عند من الخير وقبلة اشارت الى ان الزام الشكك في
 الشك في العباد ليس له احتياج بل بفضل تعالى على العباد واليه اشار
 بتقيد نفى الطلب بالاحتياج مشيئا الى ان الطلب منهم
 يحصل لهم لطوبى النفس الابدية عن الانقياد وتجرى بهما الشهوات
 النفسانية ليعوزوا بالسعادات الابدية كما اشار اليه بقوله تعالى
 كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون كما في
 شرح التوبة ان الله سبحانه انما تعبد الا بآيات بالملفحة ورفع
 مبنى على كون افعاله تعالى واحكامه معتلة بالانوار وهو في الاستلزام

ظنة ان فضل الخيال
 في شرح التوبة
 ١٤٤

كونها غلة لعليته الفاعلية والاجتناب اليها في العلية والادوية في العامين
والله يشاء بقوله انما هم يطلبون منه التائبين انما العباد
حق الله على العباد شكر النعم والالطاف فلا يكون الا لطف
واجبه عليه والله يشاء ما قضا لك حديث المشهور عن معاذ وخديجة
ابن النعمان والشرابي به مرة في خروج البخاري واحمد بن حنبل والبراز
وابن عسك بقوله وحق الله عليهم ان يعبدوه ولا يشركوا به
شيئا لانه نعمه الوجود والسلامة وما ينسب عليهما من النعم
المترافقة العاقبة الشاملة لا صنف للطف والافضل سبب
لا يجب الشكر والتوحيد والعبادة فهي حق واجب ته في ذم الناس
لا انفس كما لهم عبادته وانما هو في عهده كما يشعر به الحق ولو وجب
عليه لكان اللطف للعباد ووعايتهم لما وجب على العباد شكره
لكونه اداء للواجب عليه كمن يؤدى دينه لا زما عليه هو باطل تفاق
فاذا فعلوا ذلك المذكور في التوحيد والعبادة فحقهم اني ثابت
لهم عليه بمقتضى وعده من فضله ان يغفر لهم لقوله ان الحسنات
يزهبن السيئات وقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم ويتوبهم عليه اي على ذلك المذكور بمقتضى الوعد بقوله تعالى
انما نضيق اجر من احسن عملا وامثاله وقته اشارات الاول ان
شمول الوعد في الطاعة والوعيد في المعاصي وعليه ظن الوقف بهما
يكفي في الترتيب والترتيب ومجرد جواز الترتيب غير في وجوب واليه
اشار بقوله فاذا فعلوا ذلك فحقهم عليه ان يغفر لهم ويتوبهم عليه
مع ان ثابت بالنصوص الوقوع وهو ان يستمرم الوجوب عليه تعالى
فتعمل بمقتضى النصوص الواردة في ثواب المطيع وحقول بوقوعه
لمن عمل بها لما ان اختلف في الوعد نقصت نسبة الشارح عنه
واما النصوص الواردة في عقاب العاصي فتعمل بموجبها ونقول
بوقوعه فمن يفتق ارادة ومثبته بعفا به لئلا ينقضي قوله تعالى
ان الله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وذلك لمن ثبت فلا يزم
وجوب التوب والعقاب ولا اختلف في الوعد ولا الوعيد كما

كما في شرح النونية وسبب في تفسير النونية ان الله لا يعمل بولا كانت
سببا موجب لاثابة والعقاب لما اختلف في الازم باطل لثبوت
العفو والمغفرة في البعض كما بالنوبة اتفاق وثبوت الزهد والاحباط
عن عاصي على كفرهم آمن او على الايمان ثم كفر واشترط الموت على ذلك
لما اختلف في بطلان التحقيق اصيل لعدم الشرط عند تحقيق العلة
وانقضاء العلة عند تحققه كما في شرح المقاصد واليه اشار بقوله
حقهم عليه ان يغفر لهم السيئات منعه للنفس الدال على انفس الصفا من
بالعبادات وعيد ما يستلزمها الاعمال في المغفرة لعدم استمرارها
بالاجاب وفي في موضع فضيلة فكيف يتصور الظلم والجل في حق
الانسان ما في في رواية محمد وفي مسند حارثه وطارق بن زياد قال
عطاء بن ابي رباح المكي القرشي سمع ابن عباس وابن عمر واما هريرة
واما سعيد بن جابر واما روى عنه الجماعة كما في تاريخ البخاري
وهو من شيوخ الامام قال في حقه ما رأيت افضل منه كما في الميزان
لذهبي ولذا نقل عنه هذا البرهان لو عذب الله اهل سموة الملائكة
المطيعين في جميع الايام واليوم والليل لرضته من المطيعين العاصين
اجمعين كما دل الاضافة حيث لا عذر لعذمتهم وهو غير ظالم لهم
في ذلك ولا واضع للشئ في غير موضعه بل هو عاقبة حميدة
اليسر لهم على الطاعة بالاثبات النكوبية والتزلية والتميم بالاثبات
بتركيب العقول والافراد على الاستدلال وكشف حسن الطاعة
على قلوبهم وصبرهم عليها بتوفيقهم للطاعة ونوطين قلوبهم عليها
المثالية بالنزول السنية اما هذه الامور نعماء حبيلة
واحسانات موهبة الى جليل الكرامات انعم الله بها عليهم من
غير سبق لا سخطا منهم ومن غير وجوب عليه تعالى اتفاقا فلو طأ لبرهم
نشر هذه النعم الواجب عليهم باطلاق العقل والنقل ما قدروا
عنه وقصر وانه وفيه اشارات الى ان كل ما يفعله العبد في الطاعات
لا يحا في نعمته حسانته المفارئة لها ولا نعمته اقداره تاه على دانها
ونعمته النعمات بقية كثرتها وعظمتها وحفارة افعال العباد

وقتها بالنسبة اليها قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فكيف
 يستحق عونها عنها في الآخرة فضلها الوجوب ونصير الظلم والنجس
 في تركه وكان له ان يعذبهم بتقصيرهم وهو غير ظالم لهم في تركه منع
 الظلم والنجس في منع اللطف والاصح والعوض في تركه عدل من
 ومجازاة على التقصير في واجب ترك الظلم والنجس وانقضا للعوض
 كما زعموا وقيل اشارات الاولى انه لو منع الكفر وبعض
 المصالح والالطاف لزم ترك الواجب والظلم على اهلهم وجب
 حينئذ سلب القدر عنهم لانه لو لم يكن له اهل لم يكن له اهل
 الى بلوغهم والنوافع خلافه واليه اشار بقوله ليس لهم على الظلم
 والهمهم تاياما وصبرهم عليها ومنه اخذ الاشعري الزام استاده
 الجبائي فقال له لو ان صبيات فراس منزلة ربيعة لكان مسلم
 فقال له لم لم تدم حياتي حتى ابلغ في حنيفة مثل في القول الله
 تعالى له علمت انك لو بلغت فكانت اهل لك الموت في الصبا
 قال فينادي الكفار من دركات لظلي يا الهنا لما علمت اننا اذا
 بلغنا الصبا فملا امتنا في الصبا في نقطع حياتي فينا لا شوي
 عن الا اعتبار كما في المبصرة وهو اظهر ما في المواقف وغيرها انه
 ما ظهر في ثلثة اخوة مات احداهم مطبقا والاخر عاصيا والثالث
 صغيرا والزمه في قول العاصي ما رأت لم لم تمنني صغيرا لئلا اعلم ان
 فلما دخل النار لما تخيل انهم دفع الزام به بانه امانة للصغير
 في صغيرا للعلم بانه لو بلغ الكفر واقتل غيره فاما انما للصغير سيما
 اذا كان غير كبير الظهور رجاءه وليس في ابقاء العاصي ذلك كما يقتضي
 ابو الحسن البصري في دفع الزام به عن شيخه الجبائي بعد ربه ادوار
 واكثر لكنه حكى في النفس الكبيرة ويزعم من منع النفع عن الاجابة له
 لا صلاح غيره وهو ظلم عند الله فانه يذهبهم وجوب الاصل بالنسبة
 الى الشخص بالنسبة الى الكل في حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة
 في نظام العالم كما في شرح العضدية وغيره وانه لو منع ذلك فكيف
 لم يمت قبل بلوغ فرعون وزر دشت وغيرهما المفسلين لاصلاح

لا صلاح كثير من العالمين كما في البصرة وشرح المقاصد فلا وجه لما قيل ان الجبائي
 انه يقول الاصل واجب على الله اذ لم يوجب تركه حفظ اصله آخر موخه
 بالنسبة الى الشخص فيعلقه كانه امانة الا ان الكافر موجبه الكفر بوجه
 لجمال الجمع على موزة فكان الاصل لهم حياته فلما حفظ هذا الاصل وجب
 قوت الاصل له ولعله كانه في تركه صلى كانه الاصل لهم الجا دهم
 فلو كان الكفر من فات الاصل ان ينسب الله تعالى لو منعهم جميعا
 على تقصيرهم لكان حقا من ثباتا عليه عاقبة حمدة لكنه تركه
 الى احسن منه وهو عفوهم من فضل الله تعالى انه اصل البرهان مروي
 مرفوعا وموقوف رواه احمد بن حنبل ابو داود وابن ماجه وابن جابر
 وابو يعلى والطبراني والطبراني والبيهقي والفضيل المقدسي وغيرهم جميعا
 عن ابن مسعود وابي بن كعب وزيد بن ثابت وخديجة بن النعمان
 عنه انه قال انه الله لو عذب اهل سموانه واهل ارضه لعذبهم
 وهو غير ظالم لهم ولو حرهم لكانت رحمة خير الهمم العالمهم لكنه
 لما كان من الاحاد الغر المفسدة في المقام لم يسند عطا بل اورد
 مبرهنا مفيدة الزام الزابع ما اشار اليه بقوله في الضفة الاكبر
 ولا يجوز ان يقتضيه القول بسبب امانة والتصدق القلبي
 من عند مؤمن فتر غير ان ترك العبد باختياره وبما شئت لا سباب
 الكفر ولكن العبد يدع امانته اي ترك اختياره وعرضا على الكفر
 بخذ لا امانة فاذ ترك العبد التصديق اختيارا فحينئذ
 بسبب منه الا امانة والتصدق اي يستولي على قلبه الشيطان
 بتسليط الله تعالى فإزالة عليه في تركه وجوب احترام المقصود
 او ان يب ان علم الله فسقه لواقفه بناء على كونه تقويا للعوض
 بعد حصوله اذ لو وجب احترامه لوجب قبل سلب الشيطان منه
 الا امانة والالزام باطل وكذا النقص وكيف يتعقل استحقاق النعيم
 الدائم بمحو كلمة في اخر عمره مثلا حتى يكون عذبا وكذا العذاب الممنع
 بشرب قطرة من خمر كما في شرح المقاصد وفيه اشارة الى لاخذ قوله
 تعالى انه عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين

في تركه الاصل عصا الدين
 في حوائج النفس
 مكية

والله اعلم بدينه وتسلط الشيطان على من يشاء من عباده على ما يشاء من العبد
واختياره لكفره وحبته اشارت الى ان الرزق في المعزلة المتكبرين
للتسلط وقد اخرج اصحابنا في قوله تعالى ان جعلنا الشياطين اولياء
للمؤمنين لا يؤمنون على ان الله تعالى هو الذي تسلط الشيطان عليهم حتى اضلهم
وانغواهم وبتاكد هذا النص يقول سبحانه انا ارسلنا الشياطين على الكافرين
وحمل المعزلة على الحكم بان الشيطان ولي لمن لا يؤمن وحملوا الا رسال
على الخلية بين الشياطين وبينهم وزاد بان اذا قيل انهم فلان جعل
هذا التواتر ايضاً لم يفهم منه انه حكم بذلك فوجب حمل جعل على
التي تروى في تفسيره لا على محو حكم كما في التفسير الكبير في سورة الاحزاب
وروى البيهقي وابو يعلى وابو يعلى عن اسامة بن زيد عنه عليه السلام
انه نقل في قم صبي وقال اخرج يا عبد الله فان رسول الله ثم ناوله الى امه
وقال خذ به فلما ناس عليه ورواه احمد بن حنبل وابدوا ود الطبراني
من حديث ام باني واختاره الاسعدي والباقي في كتابه في لفظ المرجان
للسيوطي وغيره وصرح به الامام ابو المعين في بحر الحكم الشافعية
انه لو وجب اللطف ورعاية الاصلح عليه كما لما ذكرنا ذلك في حق احد
بخله لانه وتسلط الشيطان وذرئته واليهما اشار بقوله فاذا ترك
في سلب منه الشيطان ولو وجب وابقاء لزم كون اياته الانبياء
والعلماء المرشدين بعد حين وتبقي الشيطان واذمائه المضطربين
الى يوم الدين اصلح للعباد التي ليست ان لا يمكن القول بوجوب
الاصح الا مع القول بان كل ما وقع في الدارين فهو اصلح للعباد والافضل
كما في شرح المقاصد واليه اشار بقوله ولكن العبد يدعي الامانة وقد مر في كلامهم
يفهم هذا المعنى من كلام الكعبه فنادى لك الحال في كل ناد انه لو وجب
على الله الاصح واللطف بالعباد لما هلك المعزلة طريق الرشاد
فما كان من خصوصيات الفكون في الفضل العام للعالمين شرع
في بيان بعض منها عام كذلك للعالمين وقال في الوصية والله خالق
العباد ورازقهم ابي يعلى رزقهم المقدر في مدة حياتهم ورازقهم بالعباد
ما يشمل بهما ثم تغلب كما في شرح المقاصد ومحمد بن ابي خنيس الموت فيهم

فيهم في اجلهم واخر مدة قدرت حياتهم والرزق بمقتضى الرزق ما انتفع به
الحق سواء كان بالتعدي او بغيره مباحا كان او حراما كما دل الاطلاق وقيل
ما يترى به الحيوان من الاغذية والاشربة عندنا والملوك عند المعزلة وهو
يخص المباح في غير النزاع فيه لفظيا كما قال المستغني ومن تبعه من
والاستاذ ابو اسحق ومن تبعه من الاشربة وليس بصواب كما ظن فان
اقامة البرهان في كتبنا كثر من تدل على انه نزع معنوي في مطلق الرزق
والمراد به كما للملوك بعض من حق النزع وصرح به الامام الرازي والامام
وشراح المواقف والمقاصد ومن فسر بالمعنى في غير مشايخنا كصاحب النشرة
والكفاية والاعتماد فقد نزع فيه عن ادعاء النزع بالتعظيم في النشرة
ان الرزق يقع عندنا على الغذاء والملك جميعا وفي الكفاية ان يقع عندنا
على الملك والمأكول المد الذي يصل الى العبد بواسطة ويدل على انه
لا يختص بالمرئى به انه مأمور بانفاق في الرزق والمراد به ليس كذلك
كما في التفسير وقيل ان المعزلة ليس احكام المتفع رزق ويستفاد الشخص
برزق غيره فتمسك باللوكان رزق لما جاز دفعه عنه ولا الذم ولا الغنا عليه
وبانه الرزق يحصل من افعاله ومالك لهم والملك لا يثبت في حرام كما في النشرة
والتمديد وسبب جوابه واما الامانة في الوقت الذي علم الله في الازل
وقد بطلان حياة الحيوان فيه فهو ايضا بطلان في خلقه سواء كان الحيوان
مقتولا او لا وهو واحد لا تعدد ولا معلق فيه كما دل الاطلاق وقيل
اكثر المعزلة انه موت المقتول تولد من فعل الفاعل فهو من افعاله لا فعل الله
وانه لو لم يقتل العاقل لكان هو اجله فهو متعد وادعوا فيه الضرورة
والاستسناد واعلمها بزم الفاعل ولو كان مبنيا باجل الذي قدر الله له
لمات وان لم يقتل فهو لم يجز جسد بفعله او الامانة ولا تولد
فكان لا يسخي الذم عقل ولا شرعا وهو باطل قطعا وانه والبقول عليه السلام
لا يزيد في العمر الا البر والخير والنفس كما في شرح المقاصد وسبب جوابه
وقيل كثر من المحدثين انه اجل متعد ومنه ومعلق بانه ثبت في حجة الملازمة
مطلقا وفي علم الله مفيد بنحو الفصل والصدق وبول الى علم الله
متكبر بقوله تعالى ان الله يات ويثبت وعنده ام الكتاب

ظنه الشيخ اكل الدين في شرح الوصية
ونقله الشيخ على القاسبي
منه

والمبتدأ مما ذكره في التفسير الكافي في الاطلاق
هو حقيقة كانه في الاصول في ظاهر كلامه
لما ليس بعد الترتيب في اواخره في حقيقة
عقلا فلا بد من حمل عليه كما في شرح المواقف
او دعوى تخصيص به في الوقت
كما في شرح المقاصد
منه

وقوله ثم قضى اجل مسمى عنده وقوله وما يعجز عن ان ينقض عمره في الدنيا
وكذلك است الزيادة ونحوه وسبب جوازه فليس القول به لا وجوبه في شيء
كما ظن واستدل امام علي عليه السلام بالزمن في الزمان معنيين
تقديره مشيئة الى دفع منسك في الفين لوجوده في الدنيا والاشارة بقوله في قوله
لنقول تعالى الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم فانه تعالى ثبت له
لوازم الالهية وخواصها ونفاها ما شاء غيره لو كان بالانكار بقوله
هل من شيء الا عنده فبفعل في ذلك من شيء مستثنى منه تنزه عن الشك بقوله
سبحانه وتعالى عما يشركون كما في تفسير السبياوي وفيه اشارات الاول
ان الرزق بما كانه او حاما والامانة في ان جعل بقوله في اول خلقه تعالى وقدره
وفعله وتعيينه دون احد غيره كما دل لماضاته اليه تعالى والنفي عن الغير سواء
كانه الانتفاع والامانة متعلق الذم والعقاب على الكاسب بسوء اختياره
واقامة اول كمال الاطلاق ودعوى الضرورة غير مسموعة في مقام
المنزعة سيما بمقتضى الفطرية التي نسبت اليه ليس التقدير ان زيدا
انه فعل ولم يكن كذا طال عمره فففي شرح التعليل لان يقال انه يمكن ان يقدر الله
ان زيدا ان يعطى الصدقة طال عمره وان لم يعطى ينقص عمره فيجوز ان يرد عمر
او ينقص لان القول الواقع لا يخلو عن احد هما معينا في المقدار ثبت الله
ذلك الواقع وانما العجز ليس في ضرورة وجوبه تاثيرا لاحد كما صرح به في التعليل
وبغيره واليه اشير بقوله ثم يميتكم فانه بمعنى خلق الموت او يقدر فيكم
وعلى كلا المعنيين هو منه تعالى على حسب علمه المتعلق باحد هما معينا
ان ثبت ان في العدل من الاستدلال المشهور في الاحكام لو لم يكن
رزق لم يكن المتعدي به طول عمره موزون في اللازم باطل لقوله تعالى
وما فرادته في الاصل الا على الله رزقها فانه يدل على وصول الرزق للموتود
الحال احدا اشار الى ورود المنع عليه بعدم استلزام انتفاء الاختصاص
انتفاء العلم في لزوم عدم كونه موقوف الانتفاع بالاشياء المسماة بها
الخصبة وانه لم يرد غير فلاحه لا مضطارة وانما وجد وانما حصل عن
سوء اختياره فلا يلزم عدم وصول الرزق اليه وانما في ما قال في رواية
محمد والحافظ علي والحارثي وابي عبد الله بن خنيس والباقي والفاطمي

والفاطمي ابني عبد الله محمد الحارثي محمد بن زيد بن عبد الرحمن الودعي
عن عبد الله بن مسعود عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال يكون النطفة
اي توجد في الرحم اربعين ليلة ثم تكون علقة اربعين ليلة ثم تكون
مضغة اي قطعة لحم قدر ما يمتنع اربعين ليلة ورواه البخاري ومسلم
 وغيرهما عن ابن مسعود وسبب تفصيل المقام وبينا وجوه الامام
ثم ثبت الله خلقا اي بجزء من مادة خلقه كما فسره رواه
ثم كبر خلقه فيقول الملك اي يرسل الله اليه الملك قبل ان يفتح فيه
الروح فيقول مستكشفا للنفس التي بين طائفتين لا طهر له لئلا يكتنه
اي رت اذكر هذا المخلوق ام انني اسعده اي من وجبت له الجنة
بالوعد ام شقي اي من وجبت له النار ما اجد اي مدة حياته المقطرة
له ما رزقه اي ما ينفع به في حياته ما ارزاه اي عمله بما يرضى عنه ونسفه
فيكتب روي على صبغة المجهول والمعلوم ما يريد الله به مما ذكره الامام
والرزق والجل في السعير وعظا بغيره اي وفي الخبر لا يستدل
بحال غيره وما ادى اليه امره لانه على سبق النفس بالسعادة في حقه
والشفق من شقي في بطن امه اي قدر له الشفاوة في رحم امه فهو قبل
ذكر الكفر واردة اخرا وفيه اشارات الاولى بيان ان الاعمال
امارات وليست بموجبات واليه اشير بقوله في السعير وعظا بغيره
فانه مصير الامور في النهاية الى ما جازى به القدر في البداية لكن لا يخرج
عن القابلية فتقدر السعادة لقبل ان يولد لا بدخله في خبر ضرورة السعير
وكذا التقدير الشفاوة لقبل ان يولد لا يخرج عن قابلية السعادة كادل
عليه قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة وذلك لان التقدير
ما يبع للعلم التابع للمعلوم في الماهية وهو صادر باختياره فلهذا التقديم
مقتضى كما حقق العلامة ابن الكمال وغيره الثاني انه حديث
مشهور واليه اشار بالاستدلال به في الاعتقاد فانه روي في الخبر
منه سبعة عشر صحابيا امير المؤمنين عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس
وخديجة بن اسيد وابو ذر وابو هريرة والعوس بن عمرو وعائشة
 وغيرهم رضي الله عنهم وروى عنهم باكثر من اربعين طريقا كما سبناه

وهو ان يكتب الرزق والاحل مطلقا اي انبائه وتعيينه كما اراده الله
 سواء كان رزقه مباحا ولا واجله يقتل ولا متعلقا للذم والعقاب
 للمكاسب بسوء الاختيار والاقدام ولا كما دل الاطلاق ان الله
 انما الاحل ليس منه في حقيقة الملازمة غير ما في ارادة الله وعلمه على واحد
 لا يجري فيه الخلو والانيات واليه اشار بقوله فيكبت ما يريد الله في
 دل على كسب ما يتعلق به الارادة على ان استمرار المدلول في الصفه الرابعة
 ان رزق كل احد معين له لا يتغير به غيره ولا يملكه لغيره الا عند نفاد
 انتفاعه به ووجهه رزقه كما في النقصه واليه اشار باضافة الرزق
 اليه واشار الى دفع تمسكهم بظواهر النصوص لقوله في رواية المذكورين
 فيما روى عن عبد الله بن عيسى عن عبد الله بن ابي محمد عن ثوبان بن
 عنه مولى رسول الله عليه السلام انه قال لا يزيد في العمر ما اول ببركة
 وطيب عيشه الا التبرق به بطيبه كانه يزيده فيه ولا يدرك القدر اي
 ما يخفى نزوله ويند وطلايعه واماراته من المحار والفتن ويكون
 النقص لا اله الا الله جازيا بان يصان عنه العبد الموفق للدعاء فان به حوس
 من حلول ذلك كما في النسخ المبين فيكون دعاءه كالراد لما كان لظن خلوه
 ويتوقع نزوله فكانه لا يرد له الا الدعاء وانما العبد ليجرم في منع الرزق
 اي بركته او سعة اوائه عليه بالذنوب بحسبه اي شؤمه للذنوب
 يمنع بركه الرزق لنفس الرزق المقدر له وانه كما هو البهيم في غير مسعوف
 والظمان وابو نعيم عن ابيه امانه عنه عليه السلام انه قال انما النفس ان تموت
 حتى تستكمل زفرها والحديث رواه تمام احمد بن حنبل والنسائي وابن
 وابن جابر والطبراني والحاكم وابو يعقوب وابن منيع والضياع المقدسي الرواية
 عن ثوبان بن رزور واه الترمذي والحاكم عن سلمة الفارسي سوي بحله الاخيرة وقبته
 اشارت الاولى انه خبر واحد والاحاد كما لظواهرها قول ما يرجع الى الحكامات
 ومشهورات الروايات واليه اشار بان يدل على ثبوتها نقص الرزق المقدر
 وعدم وصول كل واحد والاحل ازدياده عن المقدر بخلافه او صدقه او غير ذلك
 من وجوه البر فالمراد بالزيادة والحكماء فيهما لازمها ما ذكر في خبره والبركة والراحة
 وعدما كما يجوز بزيادة اللازم في قولهم ذكر الفتى عمره الثاني وكشف عنه

عنه قوله عليه السلام ان يؤخر الله نفس اذا جاء اجلها ولكن زيادة العمر
 ذرية صالحة يزرعها العبد بعد موته فيلحقه دعاءه في قبره فتلك
 الزيادة في العمر واه في فطانه بن النبي روي بسوطي عن ابيه الدرداء عنه
 عليه السلام ان من رزق الله الرزق والاحل مختصا به في عموم قوله تعالى
 بمحو الله ما يشاء ويثبت وعلمه جمهور المفسرين واليه اشار بالحكم بناء على
 الحديث مع موافقة عموم الآية ولم يحل على بيان ان الله كسب ما يريد الله
 واحد وما يدل على تعدده وتغيره مؤول واليه اشار بتفريع الشاويل
 فالاحل المقضي محمول على الموت والاحل المستعمل في البعث من القبور
 كما عليه جمهور الحكم قوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله تعالى سؤالا
 وقوله فاذا جاء اجلهم لا ينصرون ساعة ولا يستقدمون اي اذا قدر
 وتعلق التقدير به لانه لا يلزم له وبعد الحي لا يتصور التقدم فلا يحتاج
 الى صرف العطف الى الجموع كما في مالي المحققين في محاب وقوله تعالى وما يعمر
 من معمر ولا ينقص من عمره فمحمول على ارادة النقص عن الخير والبركة كما في شرح المحققين
 وغيره وما قولنا بارجاع النقص الى مطلق المعمر لا الشخص المعمر بحسبه كما يقال له درهم
 ونقصته اي لا ينقص عن شخصه انما اراد به ان في كتاب كما في النقصه
 والكفاية وغيرهما وعليه جمهور المفسرين وتصحح ارجاع النقص الى الشخص المعمر بحسبه
 مع وحدة الاحل كما ظن بناء على انه مقدرا لان النفس المعدودة ووجه الارادة
 المحدودة واختلاف الانفس البسرعة والبطء بحسب الصحة والراحة
 والمريض والانه ليس بذلك التقدير تابع للعلم ان كل للزمانيات
 وازمنةها وانما كانت متعاقبات في التغير بتغير الزمان كما هو في التقدير والقياس
 فيمثل الزمان المحدودة الواقعة فيها الانفس المعدودة لانه التقدير
 بمعنى التخصيص الذي هو نتيجة الارادة التابعة للعلم ونتيجة حكمته انما يبعث له
 كما في التعديل وغيره والى ذلك ما قال في التوضيح والكتب اي تحري ما فيه
 اجتناب لرفع وتخصيص حظ كما في المفردات وجمع المال في التحليل حلال
 اي ما دون فيه شرعا مستحق من حل العقد كما في المفردات وفيه إشارة
 الى ان قوله في المتشقة المانعين عن الكسب كما في بحر الكلام وجمع المال في الحرام
 حرام اي ممنوع عنه شرعا وفيه إشارة الى انه ما ورد في دم جمعه محمول

قوله العبد ان الكمال في تفسيره
 بانه مفتوح للنظر الذي مع ظهوره
 كما لا يبيق منه

وهو جنس للاقسام الثلاثة
 منها

على الجمع من الحرام وفيه اشارات الاولى انه مطلق الكسب يشمل جميع محال
وهو يجب عند الحاجة لقوله عليه السلام كسب محال فريضة بعد الفريضة
رواه الطبراني والبيهقي عن ابن مسعود عن علي بن ابي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم
على نفسه وعياله ويباح عند فقده التكملة في غير تركا من غير
كما دل الاطلاق ان السبب في ان يجمع من الحرام وغيره الملك وهو عند
ارتكاب المنهي عنه كالغصب والسرقة والربوا واليه اشار باطلاق الحرام
التسليم انه جواز دفع عنه والدم والعقاب انما هو باعتبار الكسب
وسواء الاختيار واليه اشار بالجمع فلا يلزم ان لا يكون رزق الله تعالى وعنده
الرزق المطلق انه جعل سببا لارزاق يادي العباد وانه يملكون
من وجوه حلالا سببا التي جوزه ما شرعها وجمعها باليه اشار بالكل
في اقدم العبد موهوب وطلب الرزق في غيره وجبه وجمع في غيره اذ حصل الله
اليه في ذلك الوجه بناء على اختياره ويحقق ما عده الله من احوال الرزق ولكن
يسحق عقابه على سوء اختياره وفي مخالفة امره كما في الكفارة والتسليم **محل**
ولما بين من خصوصيات التكوين ما يعم العالمين شرع في بعض منتهى خاص
بالعالمين وذكر منها ما يتوقف عليه العمل قال في التوسيع والاستطاعة
مع الفعل وهي جملة ما يمكن به العبد في الفعل في التوسيع لها اختيار في القسمة
للعبد على البذل كما في التقدير وغيره فهي عبارة عن امور يعجزها عمن
وهو سلامة الاسباب والالات الظاهرة لسلامة الله تعالى عن المحسوس
والبدن عن الشك والبدن عن المرض لعدم تصور صدق في قول منك العمل
كما في التسليم وغيره وبعضها وجودي وهو تفسير الاسباب الخفية
فانه الفعل الاختياري بموجب خمسة امور العلم والارادة والقدرة
والفهم والمعم والابحار كما في العي نصف اشار الى جميع تلك الامور قوله تعالى
من كان يريد العز وجل في الدنيا فليعلم ان الله عز وجل له جنة فيها ما لا يحصى
مدحوا وخرار الآخرة وسع لها سعيها وهو مومن في ذلك كان
سعيهم مشكورا كل من هتولا وهتولا من عطا ربك وما كان عطا ربك
مخطورا كسب دل على انه حصول مطالب الدنيا والآخرة عند ارادة العبد
بخلقها على قنن اراد يجب جري عارنه وعلى انه حصولها بالامداد الشامل

الاشارة على ما قلناه لسلامة الاسباب الظاهرة وتيسير الاسباب الخفية
وعلى انه حصول موقوف على مشيئة تعالى فلا قد يختلف المراد عن ارادة
العباد وعلى انه المذمومة واستحقاق التكملة لارادة العبد وصرفها
الى المعصية والمنكورة واستحقاق النعم المضمون لارادة العبد
وصرفها الى الطاعة فلهذا يجمع الباطن في نفسه لسلامة الله تعالى فلا يتجنى
ما قلنا انه المرجع بالقدرة في حقنا انه كان في سلامة الاعضاء فهو معقول
وانه كان في امر اخر ففقه النزاع وتلك الجملة هي المرادة بما في البقرة وغيره
من انه الاستطاعة الحقيقية من خلقه من غير ان يكون يفعل به الا فعل الاختيار
في تسمية المركب باختار خاله وفيه اشارات الاولى انها مقارنة
للفعل بمعنى انه المجموع المركب مما يمكن به الفعل مع اختاره
اي ترجيح الطرف المعين في الطرفين الممكن فيهما مقارنه للمعصية في صلاته
بالمصدر لكونه على انها كما خرج به في البقرة والتقدير والتسليم وغيره
لا شرط لها كما قلنا ونسب الى بعض من ينافيه ما قلناه من انه هو الاستطاعة
الحجازية المشروطة بها التكليف الثاني انه في ذكر ما على وجه الشوب
وونه البرهنة على انتها اشار الى انه طريق موقفها الوجودية واختاره
الاشارة فانه العاقل كجهد في نفسه انه له فقه يمكن به من الفعل
والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور التي جبهه
بخلاف حركة المقتض فلا يتجنى ما قلنا انه الاختيار قبل الفعل باطل عندكم
ومعه منتهى لا منتهى لعدم حال الوجود وايضا حصول الحركة قال في خلقها
الله ضروري وقيل محال فان الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء
الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح وبمنتهى المخرج فلا يثبت
الممكنه فانه جميع ما ذكر لا ينافي في سائر الطرق بالنظر الى نفس القدرة
كما في شرح المفاتيح انه في الوجود انه يدل على كونها صفة زائدة
على المزاج الذي هو وانما هذه الكيفيات المحسوسة وعلى سلامة البينة
كما ذهب اليه بشر من المعتمدين الرابع انه يدل على انها ليست
من قبيل الاجرام كما ذهب اليه ضرار ووصف من في المعصية حيث قال
القدرة بعض القادر في القدرة على البطش هي البدن السليم والقدرة

خطه صاحب المحصل
مسألة

خطه صاحب التكملة في الامور
والتي هي في
الاشارة

خطه ان عام الارز في صدره
على الاشارة مسألة

على المشي من الرجل سليمة وعلى أنها ليست بعض المقدور كما ذهب اليه بعضهم
كما في الموقف وغيره وأشار الى صلاحية الاستطاعة لتحقيقه للقدرة
على البدل. وقال في بعض نسخ الفقه البسيط والاستطاعة التي يعمل بها العبد
المعصية المنهي عنها. هي بعينها لا يمتثلها ولا يمتنع الاستطاعة السابقة كما صح
في التقدير وغيره. فليس العمل بها الطاعة التي مور بها بدل تلك المعصية
فأشار الى انها قدرة صلاحية لها وان كانت مقارنة للفعل كمنتهى الترتيب
ورواه عن الامام في المقالات المأثرة بديهة والتبصرة والكفاية والتعبدل
والانتماء واختاره الامام القائل في شرح البغدادية كما في التبصرة بين
البغدادية والنفية واختاره كثير من الاثارة كما في شرح الموقف في
الاشعوى وجمهور اصحابه ووافقهم بعض المأثرة بديهة والنجارية وتمسكوا فيه
بوجود الاول انها لو تعلقت بالقدرة لزم اجتماعها لوجود مقارنتها
لذلك القدرة المتعلقة بها التي في ما تجد عند صدور واحد المقدورين
منها مغايرة لما تجد عند صدور الاخر كما في شرح الموقف الثالث انما
لوصلت لهما لزم قدرة العصمة في الكافر والمقدور في المؤمن وكل منهما في وقت
واحد واللازم بل لبطان الوصف بذلك اجماعا كما في التبصرة والتسديد
وسبب في جوابها وأشار الى ان الرتبة المعنوية والكرامية ينبغي سبق الاستطاعة
لحقيقة على الفعل وقال في الوصية وهي لا توجد قبل الفعل كما قاله
اكثر المعنوية وينبغي الكرامة ولا بعدة. بانتهى فيك عنه ولا يفيده فهو
ما كيد لبيان مقارنتها للفعل ينبغي تضادها ما روي في الفقه في المقام
وهم تمسكوا بانه القدرة لو لم تتعلق بالفعل لا حال وجوده وحده لزم
محالات الاول جميع المتنافيين لانه القدرة وكونها مع متنافية في القدرة
لزمها كونها متنافية بها لا حال وجود الفعل في عدم الوجود وكونها مع الفعل
لزمه ان يستغنى عنها لانه حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها
لانه يدخل في عدم الوجود وتنافي الملزومات لازم المتنافيين في اللوازم
في القدرة لا يكون مع الفعل كما في شرح التجويد التي في قدم جميع الممكنات
الواقعة بقدرة الله القدرة كما قلتم لان المقارن لا يفي بالقدرة
الثالث بطلان التكليف لانه التكليف بالفعل كما يكون قبل حصول

حصوله ضرورة انه لا يمكن الطلب حصوله في ذلك الفعل قبل الوقوع بغيره
كما في جميع التكليف الواقعة بخلاف لا يفي وهو غير جائز في الكل بالانفاق
الرابع لزوم الجواز والموجود وتفصيل في ذلك بانه في معنى تعلق القدرة كما في
شرح المقاصد وغيره وأشار الى ان ما لم يثبت المرام منه مقارنته الاستطاعة
لحقيقة للفعل صلاحيتها للقدرة مع الاشارة الى جواب متمسكين في الفقه
فيها بوجوبين الاول ما اشار اليه بقوله في الوصية لانه انما يستطاع به
لو كان قبل الفعل وفي جملة من لا يفي زمانين كما في قولهم كبح الوجود قدرة
مقارنة للفعل لكان العبد في فعله مستغنيا عنه ففضل الله تعالى في ذلك
القدرة وقت الحاجة الى القدرة ضرورة احتياج المعلوم الى القدرة
وعدم بقا الجملة الممكن بها السابقة في حيث هي جملة وهذا انما استغنى
العبد عنه ففضل الله تعالى خلاف حكم النص لقوله تعالى والله الغني عن العالمين
وغيره لانه لا يفي في الواجب الوجود وانتم الفقهاء في فضل الاحتياج
اليه تعالى لانه لا يفي فيكم ضرورة لزوم الامكان للمكان والله خلق الخلق
والحال ان لم يكن لهم طاقته على الفعل مطلقا لانهم مستغنى بمقتضى الامكان
فاجزأون. حاشا على طاعة او عصيان ثم تفضل عليهم بالقدرة والتمكين
من العلم والاختيار فأشار الى جواب بقلب بانه الاستطاعة لو كانت
قبل الفعل لزم وجود المقدور بديهة القدرة واستغنى المعلوم عن القدرة
ازد بحصول الفعل بالقدرة السابقة الزائدة بل لا بد من القدرة على حصول العباد
مقارنته للفعل وكونه الشيء معلولا ومستغنيا عن القدرة متنافية والله
اشرف بقوله لكان العبد مستغنيا عنه الله وقت الحاجة والى منه لزوم قدم
الممكنات مستغنا بانه قدرة الباري تعالى بخلاف قدرة العباد لانها الزائدة
دائمة وليست في قبيل الاضافات اليه اشار بقوله والله خلق الخلق ولم يكن لهم
طاقة ثم قدرهم فقدرة الله ليست تقدرته فلا يزم قدم الممكنات لانه
انما يتم لو كانت القدرة القديمة والحديثة متماثلين ليزم كونها متنافية
مع الفعل قبل كونها الاولى كذلك وكونها قد بمتنافية لا يفي كون
تعلقها الذي يثبت عليه الوجود في الوقت المار وقتا فلا يزم كون
تعلقها مع الفعل قدم محوادث كما ذكرتم بخلاف قدرة العبد فانها عرض

اي التعلق الذي يثبت عليه الوجود في الخارج
فلا يبرأ من شرط ما وقف بعدهم
انفكاك القدرة عن التعلق
معه

في جميع الحروف المعين

لا يبقى زمانين عندنا وعند جمهورهم حتى يفارقن تعلقها كما قلنا في التفسير
ما اشار اليه بقوله فيها ولو كان ما بسطنا به بعد الفعل بعينه لفرقة
لم يكن صانعا لها كما كان حصول تعلق الفعل من الحال اي ما يقع فيه بين
المتنقذين كما في المفردات لانه حصول الاستطاعة وطاقتا على الفعل
مطلق وحصول المعدول به ونه العلة محال بالضرورة فانما اريد بحجاب
بالقلب بانه الاستطاعة بسبب تعلقها بالفعل اي حصولها فيها فلو لم يكن
مقارنة للفعل بطل التكليف بطلان كونه تكليفا بالاطلاق وكما يحصل
في الحال لانه التباين كالتحقيق في الانعدام وقت الحاجة لكونها عرضا
لا يبقى واليه اشار بالتعويض لعدم الطاقه لولا المقارنة والى منع لزوم ايجاد
الموجود مستندا بانه محال ايجاد الموجود بوجود حاصل بغيره الا ايجادا واما
بمنزلة الايجاد فلا واليه اشار بالتعويض للاستحالة لو كان بعد ايجاد الفعل
وقد اقام اشارات الاولي انه المذهب وهو اثبات امر بين امرين
مبني على انه الاستطاعة مع الفعل وانما تصح للضدين ولا توجه كما في التعديل
واليه اشار ببيانها قبل ذلك قال في شرح التعديل قد توهم بعض الناس
ان كل من يقول بانه القدرة مع الفعل فهو في بانه القدرة لا تصح للضدين
وكل من يقول بانه القدرة سابقة فهو في انهما تصح للضدين لكن هذا غلط
بل المنقول على انه حقيقته انها مقارنته ومع ذلك تصح للضدين التباين
انه القدرة الحقيقية اي جملة ما يمكن به الفاعل في الفعل مع اختياره وانما كانت
مقارنة للفعل الربية الى صلة في نهايتها تصح للضدين على السبل بمعنى انه لا يجب
معها صدق الفعل بل يمكن الفاعل الخلق من الترك ايضا واليه اشار بصلح حجة
استطاعة المعصية بعينها للطاقة فانما تركت كجملته ان يتوقف على الفعل
الامر العدمي والى كل لا يقع وتعلق الارادة وصدوره عن العلة التامة
بالولوية دون الوجوب كما في التعديل والمقدمة الثالثة من التوضيح
على ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل حقيقة ان الفاعل الخلق هو الذي
يقصود منه اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل والعكس كذلك في الحقيقة
وهذا المعنى موقوف بعد كونه الفعل واجبا عن العلة فلا يجب ان يكون له في حال
في شرح التعديل ان الجميع المركب مما يمكن به الفاعل في الفعل مع اختيار الفاعل

المتوهم هو الامام الذي يتبع
مدح النواصب والمفاد
نفسه

الفعل اي جميع الحروف المعين غير الربية الى صلة بالمصدر فيها يمكن الفاعل
هو القدرة الحقيقية وهي مقارنته للفعل اذا وجد الفعل كمن تصح للضدين
اي لا يجب معها الفعل في الاختيار بفعلها وجوب فتختلف الفعل معها ممكن
التباين انه الاستطاعة المقارنة للفعل لو لم يكن صانعا للضدين بل بالبدل
لكانه التكليف والعقاب بلا طاقه حقيقية ولزم الجبر وانما وجد مناطها
بمعنى سلامة الاسباب واليه اشار باستلزام كونه حصولا للاستطاعة
وطاقتا على التعديل ان لزم تكليف غير الفاعل في الاشياء بغيره ويقول ان الله
يعاقب على الترك مع عدم القدرة ولا يقع هذا منه واما نحن فلان منزلة من يقول
لما لم يكن جعل حقيقة تخلفا لها مناط التكليف اذا لا شعور بها او عند الفعل
فجعلت منطوقها وبهيات بفتة الطائفة مناطا على وجهيها اذ يمكن السعي
الى التباين بالامور به ولا يلزم العقاب على الترك بدونه القدرة وذلك لان
الحقيقة تصح للضدين كما هو المنقول على انه حقيقته خلاف الاشياء اذ لا يجب بها
الفعل بدونه الاختيار اي جميع الحروف المعين فان تعلق التكليف بفتة
فانه خلق الله حقيقة في وقوع العبد الفعل ثاب وان لم يوقع بسبب العقاب
وان لم يخلقها لا يصح الفعل في العبد لم يقصد اصلا بسبب العقاب لا اختياره
الترك وان قصد كمن لم يقصد لعدم حقيقة في امره جواز ان لا يقع فتعلم
ان استحقاق العقاب انما هو على تقدير ان يخلق الله القدرة الحقيقية ومع ذلك
لم يوقع العبد الفعل لم يقصد الفعل اصلا فلا يلزم العقاب على الترك مع عدم
القدرة في ان يفتقر هو لازم في الامانة بدونه الحقيقية في نهايتها زائدة على ما هو
مناط التكليف فيه ولانها لو لم تخلق فقصده العبد لا يبرح في ان لا يقع فتعلم
لانهم اقام علم الخدم والمعجزة في الحقيقة على تقدير ان يفتقر في ان يفتقر
واما انت اقول وخوجه فلا يقع انما على ترك تصديق ما يدل عليه
صريح العقل كوجود الصانع في اقصا التصديق حصل الامانة بخلاف القول
الجوارح اذ لا يلزم من قصده وجوده وقد اتفق تحقيق المرام من اشارات الامام
انه في وجوده من الاشكال المرفق اجماعا لزوم اجتماع المقدورين لوجوب
مقارنته للترك القدرة المتعلقة بهما ان الله في لزوم قدرة العصاة في الخاف
واخذ لانه في المؤمن او كل منهما في وقت واحد ان الله في لزوم الخاف القدرة

مع مقابلة ما نجد عند صدق واحد المقدرين لما نجد عند صدق الآخر الرابع
 لزوم تبين كونها قبل الفعل في القول بصلها جنبها للفتن في العدل في السر
 لزوم تعللها بالصدقين بل المقدرين مع امتناع ضرورة انه لا يمتنع ان يصدق
 لهذا الغية المخصصة لذلك كما ذكر في شرحه في المواقف والمقاصد وغيرها
 ولما استلزم توقف الفعل على الاستطاعة عدم التكليف به
 بل استطاعة على المذهب المنصور بين عدم جواز التكليف بالاطلاق
 فيمارواه الامام عبد الله في الكشف والامام ابو الحسن في تفسيره بين
 المعتبرين والامام ابو عبد الله في التفسير والامام حافظ الدين محمد الكوراني
 في كتاب المناقب انه قال في رواية يوسف بن خالد السبيعي في كتاب التكليف
 العباد والتكليف يجب كما هو المبدأ في اطلاق ما لا يطيقونه في القول
 بجمع التقيضين لانه لا يفيق حكمته وفصله ولا ارادتهم ما لا يعلمون
 بل جعلهم عقلا قادرين على الاستدلال والعلم ثم كلفهم ما لا يطيقون في خطاب
 لهم بارسال الرسل والامام بالنصب عليه دليل في المعقولات والاعمال
 فقد ادرهم عليها وكنتم في العلم بها كما قال تعالى اولم نعزكم ما تبدون
 من تذكروا كما كنتم في الغد برفا في انما جعل العقل منه ليعلم التكليف العباد
 بتخصيص الاطاعة لهم عليه بمعنى استحقاقهم العقاب على تركه لانه في حق
 عن العاقبة الحكيمة والله تعالى حكيم لا يفعل الا ما له عاقبة حسنة وقبلة
 اشارت الى ان في باب التشرعات كاستحسانه صدوره ما هو
 نقص منه كما صرح به في النبوة والتعبد والتسديد والاعتماد
 والتوجه واليه اشار بنفي التكليف بالاطلاق ونفي ارادة وليس عدم جواز
 التكليف به بمعنى لزوم تركه تعالى وهو اصل العباد في قبول وجوب الاصل
 عليه كما ظن فاعترض به انما ثبت في الاخذ في قوله لا يكلف الله نفسا
 الا وسعها فانه لو جاز التكليف به لجاز كذب هذا الخبر وهو في الملزوم
 مشدك في التلويح التي ثبتت ان التكليف وانما يستلزم الارادة وانما يكون
 كذلك لو كان في ائدة الامر مخففة افر ابقاع المأمور به وهو ممنوع واليه اشار عطف
 نفي الارادة على نفي التكليف بالاطلاق ولم يقتصر عليه واشار في الاستناد
 ابو اسحق كما في النبوة وغيرها وبوجاهة الاستفاد في شمس السبكي

فله من حب التلويح
 منه

السبكي لعقده في منصوص خلاف الاشعري وجمهور اصحابه فانه لا يشعري
 في كتابه المسمى بالنواذر ان التكليف بالاطلاق جائز وان الله لو امر عبده
 بالجمع بين الضدين لم يكن سفيرا ولا سجيلا كما في النبوة النبوية
 في فصل من حجة القدرة للضدين وصرح به امام الحرمين في الارشاد حيث
 قال في قوله لا يجوز نمو عقلا في التكليف المحال هل التيق وقوله كذا قلت
 عند شيخنا ذلك واقع شرعا فان ارتفع امر بالهيب في بعدد في يومه به
 في جميع ما يجبر عنه وقد اخرج عنه بانه لا يؤمن فقد امره ان يجبر بانه لا يصدر
 وذلك جمع بين التقيضين وهذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالمة
 ونحوه في محل النزاع انه لا يطاق عند هم ان يكون متمتعا لانه كاذم المقدم
 وقبل المحقق وجمع الضدين وانما يكون متمتعا لغيره بان يكون متمتعا لنفسه
 لكن لا يجوز وقوله في التكليف لا تنفك شريطة خلق جسم والضعف في السماء
 ولا يجوز وقوله في عدم مانع عنه من علم الله ان يقع او اخباره بذلك
 ولا نزاع في وقوعه بالقسم الا في التكليف العصاة والكفار لكنه ليس
 التكليف بالاطلاق عندنا لانه العبد قادر على القصد وحرف الاختيار اليه
 والاخبار بالشئ تابع للعلم بالشئ للمعلوم في الماهية كما سألنا
 الاشارة اليه وانما القسم الاول لا يجوز فجمهورهم على عدم وقوع التكليف به
 والآيات ناطقة به وجوز التكليف به عند بعضهم وقال بعضهم بجواز
 التكليف بالقسم الثاني دون الاول وبعضهم يوجبون وقوع التكليف بما يرجع
 الى القسم الاول كما قرره الارسل والمطالب العالمة وذكره الابدعي وغيره
 فلا اجماع على عدم التكليف به كما قيل ولا يخفى ان جوازهم على ان لا يصدق
 البضاوي في وصفا لا فهم بانه انما النزاع في المتنع لذاته وليس
 منسوب الى الاشعري لقوله بعدم تأثير قدرة العبد وكونه الاستطاعة
 مع الفعل والتكليف قبل كما قيل استلزامه كون جميع التكليفات تكليفات
 بالاطلاق ولم يقل به احد من النجاة لضرر بذكره في كتاب النواذر
 والقول بان يجوز التكليف به في النبوة وانما هو اصحابنا في قوله
 في باقي القول بان يشرعوا في انفسهم لغير محل النزاع وقد استدلوا
 عليه بوجوه الاول انه لو لم يجز التكليف العباد ما لا يطيقونه لما جاز منهم

وقوله في النبوة في قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها
 ان الله لا يفتيكم في الدين بل الله وحده لا تفلح
 ان الله لا يفتيكم في الدين بل الله وحده لا تفلح

الاول والثاني في قوله ما لا يطيقونه
 والثاني في قوله ما لا يطيقونه
 منته

سؤال دفعه وقد جوز الله في قوله ولا تخلفن ما لا طاقته لهن به كما في قوله تعالى
وانما يستعازن عما وقع في الجمل ان في ما وقع الارث ورواية في التكليف
من خبره لا يؤمنه واحده بان يؤمنه بان لا يؤمنه كما به حسب ان ثبت ان الامر
بتحصيل الامانة مع العلم بعد ما عرجع الوجود والعدم لا يستلزم وجود الامانة
مع العلم بعد ما ضرورة انه العلم يقتضي المطابقة وذلك بعد ما الامانة
كما في المطالب العاليه واثبات الامانة في اثبات الامانة والواجب انما تمسك به
المخالفون في المقام بقوله فيها والله لا يبعي قديم ولا يبيع كجمله ما يبيع قديم
بالم يعلموا ولم يتمكنوا من العلم به ولا يسألهم عما لم يعلموا فاعلم ان نصب
وليله ولا رضى لهم بالخوض والله خول في انفسكم فيما ليس لهم علم ولا يمكن
منه ففضلتم التكليف به والله يعلم في الازل ما نحن فيه من الاختيار
في ايقار الفعل وانه يتحقق الخلق بحسبه تجري مما لا ينع على ذلك
كما بينه وقال في الفقه لا كبر يعلم بكفره بصره قدرته واختياره اليه
مع كونه مأمورا بالامانة وصرف قدرته فيه في حال كونه مأمورا بعلمه
بجميع الاشياء على ما هي عليه واذا آمن بعد ذلك بصره واختياره اليه بالامانة
المأمورة به فاعلم مؤمن في حال امانه واجبة في ذلك فاشارة الى ان
التكليف لا يتعلق الا بما هو مفقود والوقوع في زمانه وجوده وتحصيله
بمعنى ترك العقاب على تركه فانه العقاب لا يليق في حكمه الا على ما بينهم
العبد من العلم به وتحصيله القدرة عليه فلا يكلف العبد ما لا يطيقون
ولا يطلب دفعه على تحصيله وسؤال دفعه بمعنى طلب لا عقاب عما يشق
او غير العقوبة واليات بقوله ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم
والمنع وقوع التكليف بمعنى ترك العقاب على الترك بالامانة
ولا يعلم ابقاء جميع التقيضين فلا تكليف به في تكليف اليه حسب بالامانة
لانه قبل الاخبار بعدم امانه مكلف بالامانة الاحكامي فلا يلزم جميع التقيضات
اصلا وكذا بعد الاخبار بعدم امانه اذا غاب ما نزل في حقه فيصلي ما
ذات لهب وهو لا ينفى امانه الجواز انما يكمل على تعذيب المؤمنين لفسقته
ولو سلم فهو كاخياره ونوحا بقوله لن يؤمن من قومك الا من قد آمن
وحين ما علم ذلك وحقق كلمة العذاب امتنع التكليف لعدم الفائدة

الفائدة كما في محصل الافهام لببضاوي واختاره المحقق عند الذين
في شرح المحقق والى ان علم الله بعد ما لا يمانع من قدرة العبد واختياره
اليه ويتعلق الامر به بمعنى صرف القدرة والاختيار اليه لا مكانه في نفس
وصية تتعلق قدرته بالقصد اليه كما في التوضيح فلا يستلزم الامور بتحصيل العلم
بعد ما لا يمانع الوجود والعدم وفيه اشارات الاول انه تعالى يعلم الاشياء
كما هي فيعلم من زيدا يؤمن ولا يؤمن باختياره وقدرته واليه اشار بقوله
يعلم من يكفر في حال كونه كافرا وكذا في الاخبار لانه تابع للعلم التابع للمعلوم
في الماهية بمعنى ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم
في الماهية كما حققه الشريف العلامة في حواشي شرح التجر يد فيعلم ان الفعل
الفعلاني يقع بقدرتي وارادتي وخلقى والفعل الفعلي كسب العبد الفعلي
وارادتي فينبغي ان يكون وقوع تلك الافعال كذلك لا متتابع مجمل على يد الله
وح لا يلزم عدم قدرة الله ولا عدم قدرة العبد كما في المقار شرح الصلح
لان الوجود بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فلا بد والاعتراف بان الله تعالى
عالم في الازل بكل شيء ان يكون ولا يكون وجب يلزم الوجوب والامتناع
ويظهر انه فاع ما ظن ان جميع العقلاء لو اجتمعوا لم يقدروا ان يوردوا على الله
حقا الا بالترام مذهب هشام وهو انه لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
تعالى عن ذلك علوا كبيرا الثاني انه علم الله تعالى بفعل العبد لا يستلزم
الاخطار ولا بسببه لا اختياره في ان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي واقعة عليه
من الصدور بالاختيار وكذا في غيره واليه اشار بقوله واذا آمن بعد ذلك
علمه مؤمن فاذا علم ان يفعل اختياره فهذا المعنى انما واجب كبر فيما فعل
واستحق له الطرف الاخر فيجب عليه جهلا سيما اذا تغير اختياره ووقع الطرف
تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما صرح به في النور وبغيره الثاني ان الفعل
في نفسه ممكن والوجوب بتعلق العلم والاختيار به لا يخرج عن المكانة في نفسه
فكذلك لا يخرج عن مفقود ربه للعبد يعلم الله ان يفعل وان كان لا يخرج عن مكنون
لما انه معلوم انه يفعل اختياره كما في الاعتماد واليه اشار بقوله علمه مؤمنا
في حال امانه واجبة اي على امانه فانه محبة الله لعبده بمعنى استجاده كما في
كشف الكشاف وبغيره وليس الفعل الا صطرا في مناط المير والزم لان في

لصاحب التلويح
منه
نظنه الامام الرازي
منه

وليس له على ما قلناه من مع الازالة والاختيار الزائد من عليه كما في المواقف
والاختيار بمقتضى القدرة الى احد المقدورين وهو غير مخلوق كما بيناه
ببينة **فصل** لما فرغ من بيان ما يتوقف عليه العمل شرعا في بيان كونه
بخلق الله وتكوينه وقال في الوصية والعبد ان المكون لله من الملك
والانسان والجن مع اعماله اني نقالة للمكنية تحت رقة فان العمل
هو الفعل القادر على قصد كما في المفردات وقديمها كانت اعمال الجوارح
او القلوب كالعرفه والتصديق كما دل الاطلاق وبينة بقوله واقراره
ومعرفته فالعبد مع جميع ما صدر منه ومنه الايمان بخلق الله موجود
بعد عدم باقي ادائه كقوله فوجدوا الفعل خلق الله كقوله وكسب العبد
كما اجمع عليه السلف من الصحابة والتابعين واليه اشار بقوله مخلوق
واضافة الاعمال الى العبد وخالف فيه المعتزلة والمجسمة اما المعتزلة
ورئيسهم واصل بن مفضل البصري فانهم خالفوا الاجماع وقالوا العباد
موجودون لانفعالهم لا اختيارية وقال الجبائية منهم خالفون بها
فرد عليهم في ذلك واثار في تنويره بقوله فلما كان الف خلق مخلوقا
في نقالة القدرة عند بصيرة قدرته الخلوقة فيه كما دل اضافة
لكونها ممكنة في نفسها صادرة من المخلوق اولى ان تكون مخلوقة
مقدورة تتدكك لتسول قدرته للممكنات ما سبها ولا شيء من مقدوراته
واقعا لقدرة العبد موجودا بايجاره للتمايز كما مر وفيه اشارات
ان اوله ان عمل الف خلقا مسبوقا بالقصد والاختيار غالب
والله انما يقول والعبد مع اعماله القاسية انما الحاسب بوصف
بالفعل على الحقيقة والله انما يصفه الفاعل فهو مطلق بمعنى ثم صدر
عنه الفعل كسبا كما قد يطلق على من صدر منه كمالا كالتسليم ان
الايمان بمعنى كماله المصدرة لخلق كما في التقدير والاعمال والله اشار
بقوله واقراره ومعرفة مخلوق واختاره من نتائج سمرقند كما
في المبدأ فخلق في النبي بين فانهم قالوا ان معنى الهداية غير مخلوق
وبمعنى الاقرار والاختار في انساب كونه لا اعتداء لخلق وجملا
عليه قول الامام مع اعماله واقراره ومعرفة مخلوق كما في التسديد

لست و غيره

واجب بانه الهداية بشرط حصوله لا ركنه كسائر الطاعات والاعمال فيه
فهو من اشبهه بشرط الشك بركنه وفي شرح الوصية للشيخ الامام
الكامل ابن الباير في لا يجوز ان يكون الايمان اسم للهداية والتوفيق وان
كان لا يوجد الا بهما كما علم من قال انه غير مخلوق لانه ما مور به والامر
انما يكون ما هو داخل تحت قدرته وما كان كذلك كان مخلوقا
وفي شرح المشكاة للبيهقي اختلفوا هل الايمان مخلوق ولا فقال الاول
الحارث الحسبي وعبد الله بن سعيد وجماعة وبالنسبة احمد بن حنبل
وجماعة والخلاف لفظي وما في شرح المباني نقل عن الاسعدي ان
اطلاق الايمان بشيئا في مبهمة من مدلول اسمه الموعود وهو غير مخلوق
فخرج عن محل الخلاف وما في بعض النسخ وفي الكفاية في كل خلقه
ففي شرح المقاصد الصواب ان يفي ذلك على الكتاب واما المجسمة
ورئيسهم جهم بن صفوان التميمي في انهم خالفوه ايضا وقالوا لا فعل
للعبد صلا ولا اختيار ولا قدرة له على فعل وافعال اضطراره كحركات
المتعثر وحركات العود في النابضه وضافتها الى الخلق بما رتب حسب
ما يضاف الى محله لا محله واثار في الروايات عليهم متضمن للترتيب في تأثير
قدرة العبد واختياره صلا وقال في الفقه الاكبر ولم يجز احد من خلقه
على الكفر بخلق فيه والحيثية ولا على الايمان بخلق فيه والحيثية ولا على
اي احد حال كونه مؤمنا بخلق الايمان فيه ابتداء من غير مدخل لا اختياره
وكسبه ولا كراه خلق الكفر فيه ابتداء من غير مدخل لا اختياره الصالح له
ولضده واثار في تنويره بقوله ولكن خلقهم اي وجدهم حال كونهم
اشياء صماء اي متخفين بما يعتد بهم من الذنابات ولو ازم التعينات
وليس الايمان والكفر بالانفاق من تلك الشخصات المتوقف عليها تمايز
الموجودات فلم يخلقهم حال كونهم مؤمنين ولا كافرين من غير مدخل
للاختيارات والايمان والكفر فعل العباد اي كسبه بصرف سخط عنهم
وليس من الامور الضرورية منهم للفرق الضروري بين القصد من العبد
بحسب قصده وداعيته كالايمان والكفر وبين ما يقصد منه جنطاره
كحركة نبضه ورعته فالايان والكفر من القبا ومن غير اضطرار ولا وجوب

وبتنه يقول فيه خلق الخلق أي الخلق من المخلوقين بدلالة الخبر سبيلهم
 أي خالبا من الكفر واللامانة لانها ليس من ذاتها لا شيء من لا يلزم
 تعينا ثم وفي نقد بيم السلامه من الكفر اشعار بالاعتقاد والاعتقاد
 بالتفضل على الانام في التكوين سبيلهم اكبيرا تمام ثم خاتمة أي خاتمة
 تعين الخطب لهم به سال الرسل وادهم بالامانة والاطاعة بتكليفهم
 ونهاهم أي غير الكفر والسيئات بعد بلوغهم وخلق القدرة الصالحة
 للاورين فيهم كما اشار اليه ثم ونزيب الاموال الذي كلفه بعد نعمه السلامه
 ثم كلفه بفعله أي كسبه وسواء غنمه وانكاره للحي بعد ظهوره بالآيات
 التكوينية والتشريعية وجوده أي توفيقه في حيلته من دلاله
 فطرته كما اشار اليه بقوله على كل مولود يولد على الفطرة فاولواه
 يهودانه وينصرانه ومجسانه بخلافه لان الله ياه أي بسبب عدم
 توفيقه له وان من آمن من بعده أي كسبه من غنمه واقراره
 بسبانه عند تمكنه وتصديقه لقلبه وكلامه في نفسه لكل ذلك
 من فعله أي غنمه ومن اقراره وتصديقه بتوفيق الله ياه وتصديقه لقلبه
 بتسليم ذلك وكشف حسنه على قلبه وقبلة شارة ان لا يخرجه قول الله
 هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بانهم يهتدون بصيرة أي خلقكم
 خلقا بديعا ويا جميع مبادي الكلمات ومع ذلك فبعضكم تحت
 الكفر كاست له وكان الواجب عليكم جميعا ان تكونوا تحت رين الامانة
 شكرين لشعره كما في الارث ووفية اشارات الاول ان
 التوفيق هو النصرة والتبشير كما اشار اليه في المائدة واليه اشار
 بعطف التفسير لا خلق قدرة الطاعة كما ذهب اليه المحدثون ووافقهم
 الاشعري وان لم يقل بتأثير القدرة التامة ان التوفيق ليس
 بمعنى خلق الطاعة كما ذهب اليه امام الحرمين ومن تبعه لانه القدرة صالحة
 للقدرة من كماله والطاعة متوقفة على التوفيق فهو سبيل الثالث
 انه لا يخلو من عدم النصرة فينبهها نقابل العدم والملكة دون التضرار
 كما ظن واليه اشار بالنفي بين الخلق والوفيق منه كقوله وبيان
 بالنصرة الرابعة ان تخصيصها بالذكور لا يقتضيهم ثم اشار الى

فلهذا الظاهر في سبيل
 والتبشير بها
 منه

ان نعم الامم وتعين ما هو الحق من التوسط بين القدر والجبر في محل الخصم
 وقال فيه وجميع افعال العباد من الحركة والسكون تنصب على ما يحكم
 بجميع افعال العباد لا يخلو من الحركة والسكون وتقسما لافعال
 الاختيارية فكلها لانه الماد بالحرية ما يحكم الحركة والابتداء وغيره وهو الصوم
 والكفر غير المتناهي عليه خارج عنهما كسبهم على الحقيقة متأثر قدرتهم
 في الانصاف بها والله في القضاة متأثر قدرته في النجاة فلا يلزم
 اجتماع المؤثر من المستقلين على اثر واحد وبيان المرام بغير محل النزاع
 والخصام على ما ذكره المحققون انه الفعل بمعنى الرتبة أي منزلة في الخارج اما
 بقدره الله وحده او بقدره العبد وحده او مجموعهما والاول اما ان يحصل
 بهما بل اختيارا من العبد صلا وهو مذهب الجبرية المحضة كجهم واصحابه
 متمكين بانه فعل العبد لو كان بقدره لزم اجتماع المؤثر من المستقلين
 قدرته تعالى وكان العبد عالما بتفصيل احواله وبطلان اللازم نظيره التمام
 والماشي والناطق والكارت واما ان يكون مقارنا لاختياره من العبد
 غير مؤثر صلا وهو مذهب اهل الجبر المتوسط كالاشعري ومجموع اصحابه
 وبه صرح امام الحرمين في الارث ومتمكين بانه فعل العبد لو كان
 بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وذكره واللازم باطل لانه
 لا بد من ترجيح الفعل على الترك بمرجح لا يكون منه ويجب عنه الفعل
 لا منتهى التمرج بلا مرجح ومنتهى سلسل المراتب ووجوه لانه
 بدونه الوجوب وبانه معلوم الله من فعل العبد ما وقوعه فيجوز ولا وقوعه
 فيمنع فلا ينبغي في كنهه العبد وان كان متمكنا في نفسه والله في اما
 بانه يصدر من العبد على الايجاب بانه يوجب الباري كماله القدرة
 والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وهو مذهب الفلاسفة
 ونقل عن امام الحرمين واما بانه يصدر من العبد على الاختيار بانه يوجب
 الباري مع في العبد القوي والقدرة بالاختيار وهما مع الارادة لا يوجب
 من العبد وجود المقدور على الاختيار وهو مذهب المعتزلة كما صرح به
 الامام الرازي واشار اليه صاحب المواقف متمكين بانه لو لا استقلال
 العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وقوله

الوعيد والوعيد وارسال رسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر
والاجانم والاساة والاحسان وبانه من الافعال فيجب ان يكون
خلقها كالظلم والشرك والاثبات الولد ونحو ذلك فمن افعل العباد
واقعة على وفق تصورهم وادابهم وسبائهم جواب لكل وليس القوي
والقدر تمام العلة حتى يلزم الوجوب بل مع الارادة والعزم وهو ليس
بالجادة كما عندهم كما في كاشف المحصول لا يصرفها في غير فليس
مذهبهم من مذهب الفلاسفة كما ظن من الصد ومن العلة الثانية ان
بالا ولولا ان بعضهم كما في قواعد العقائد للتصنيف الطويل والكتاب
اما بان يكون اصل الفعل مجموع القدرتين بمعنى انه قدرة العبد غير متعلقة
بالفعل الثانية الا اذا تضمنت اليها قدرة الله كما في قوله تعالى ما كان
كما في الاربعين والصيغ في وغيرهما فلا يلزم ثوار المؤمنين المستقلين
على امر واحد وهو مذهب الاستدلال في الحق الاستدلال ومن نتج
من الاشياء متمسكين بان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى
والضرورة في رتبة بين افعاله الاختيارية والاضطرارية ولا فرق
الا باختيار المؤمن اذ لا اثر له في مقارنته بالضرورة واختياره ونسبته
متوقف على مشيئة الله وادائه واعاينته فانه تعلقت القدرة والمشيئة
وخل في الوجود والافعال كما في شرح الطوالع لا يصرفها في استغراقه
راي مامد بين في الرسالة النظامية حيث صرح فيها في موضع بان تارة
قدرة العبد في فعله ما ذكر الله تعالى انها هو بالاختيار ثم هذا والله هو الحق
الذي لا غطاء له ولا امر به لمن وعاه حق وعيه واما بان يكون اصل
الفعل بقدرة الله والاضاف بكونه طاعة او معصية لقدرة العبد
وهو مذهب جمهور المتأخرين في التوضيح انه من حيث انما يتصور في العبد
قدرة الاجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى يقولون
انه للعبد قدرة ما على وجه يلزم منه وجوده حقيق فيمكن ان يتجلى
بقدرته النسب والاضافات فقط كنعين احد المتب وبين
ونزجه وفي الاعتماد انه وجود الفعل بقدرة الله تعالى وكونه حركة وشكونا
وطاعة ومعصية بقدرة العبد ومثله في المسألة بغيره ما سياتي

سائى واختاره القاضي ابو بكر الباقى ومن تبعه من المحققين في اهل السنة
كما في التلويح وفيه التوسط بين القولين والامر بين الامرين قال
في شرح الصيغ في قوله تعالى انما المؤمنون مجتمعون قدرة الله وقدره
العبد وهذا المذهب وسط بين اوجه القدرة وهو اقرب الى الحق والبيان
بقوله كما في الحقيقة والله خالفها اي بتأثير اختيارهم في الانصاف
فانه الكتب على الحقيقة دون مجرد مقارنته الاخبار والمقدرة في الاجاد
فانه الخلق امر اضافي يجب ان يقع بالمقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد
القادر بابقاع المقدور بذلك الامر والكتب امر اضافي يقع بالمقدور
في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بابقاع المقدور بذلك الامر والكتب
لا يوجب وجود المقدور بل يوجب محتمل هو كسب انصاف الفاعل
بذلك المقدور واختلاف الاضافات بكونه طاعة او معصية او حسنة
او قبيحة مني على الكتب على الخلق كما في التوضيح وبين ذلك الامم وقال
في رواية يوسف بن خالد السبتي في رواية حارث بن المغيرة والكردي
في المناقب وايضا في شكاوى السامعي في التمهيد وعبد بكر بن جراح في رواية
القاضي في العلل الصاعدة وايضا في شكاوى الناصري في البرهان الساطع
انه قال والذي يقولون ونعتقد في ذلك حال كونه قولاً متوسطاً
بين القولين اي القول بالحيث والقول بالقدرة انما مال بمعنى اي طرف مال
اليه مقتضى الادلة المبنية للاضطرار في توقف ترجح الفعل على الترك
على مرجح ليس في العبد ومن كونه تفصيل احوال الافعال غير معلومة له ومن كونه
منسحب النقضات وغير ذلك ومقتضى الادلة المبنية للاختيار من انه
لو لم يكن قادراً على فعل لما حسن المدح والذم والامر والنهي ومن افعله
واقعة على وفق قصده وداعيته وكثرة السوء والعبث والفسق في افعله
وغير ذلك كما في المقاصد ملت معاً بالقول بتأثير القدرتين جميعاً
ففي التلويح ان المحققين في اهل السنة على نفي اوجه القدرة واثبات امر
بين الامرين وهو ان المؤمن في فعل العبد اي صله وصفه مجموع خلق الله
واختار العبد الاول فقط ليكون حياً ولا الثاني فقط ليكون قدراً
فكان القول بتأثير القدرتين قدرة الله في الاجاد وقدرة العبد

في الكسب والاختيار كما دل مجموع الكلام قولا متوسطا جامع مقتضى
جميع الادلة كما قال محمد بن علي بن الحسين رضي الله عنهم اجمعين على العباد
فيما يصدر منهم من الافعال والاضطرار لهم فيه كما قال الجبرية قولا يقتضي
البرهنة فيه ولا يري دلهم على الاختيار كما قال القدرية قولا يقتضي لهم
على ما يصدر منهم ولا يري باب غزو واعينهم كما قال الفلاس في بعض
افعال العبد لا شعور له بها كالتمتع وهضم الغذاء وبعضها مشعور به
كمن ليس بارادة كمرضته وصحة ونومه ونقطة ونغصها قال في قصد
الى صدور ووصية الصدور غير القصد ذر بما يصح صدور فعل القصد
ور بما يقصد لا يصدر ولا يصح صدور عنه فصح الصدور والاصدور
هي المسمى بقدرته وهي لا تكفي في الصدور والاصدور بمرج احدهما نهي
على الاخر والجميع بالوصف المسمى بالقصد والارادة وكل فعل يصدر
عن فاعل سبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل لا يكون
كذلك فهو ليس باختياره ثم حصول مقدره لا بد وان يستند
الى ما لا يكون منه بخلافه عنه بعد حصول قدرته وارادته وسلامة سبابه
وانه وشمول قدرته الواجب لكل جميع الممكنات التي منها فعله فعل
على انه المؤثر فيه كمال القدرتين في المعنى القول بهما جميعا ما خذاهم اهل بيت
النبوة وقدره والامام الثاني في المعنى فظا من كروا بسوطي
عن عبد الله بن جعفر عن علي رضي الله عنه قال سألني عن القدر سألته فلا تكلف
فما لي عليه قال ما اذا ابيت فانه امر بين امرين لا جبر ولا تفويض ولا
ما محمد بن قزوين في شرح الامام الثاني في الكلام استدل الله الى سطوع
برهانه للافهام وأوضح صاحب التوضيح المقام حيث قال في التفرقة
ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة الجبرية
كون الافعال موقوفة لارادة العبد لانه الارادة ان كانت صفة بها
برجع الفاعل حد المتساويين ويقتضي شيئا ما هي عليه في خصوصيات
ما في التجميع والتخصيص من العبد فلا جبر وان لم يكن كذلك فلا تفويض الا في حدود
شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الافعال الاختيارية والاضطرارية التي
لا تتساوى اليها كحركة بنفثنا على نسق شئنا ان يكون عليه كذا تفرق بينهما

بينهما وتعلم انه لا ولي يقتضي لانه لا يتساوى واختلاف في الاختياريات
بين ما يقدر على تركه وبين ما لا يقدر على تركه كالاخذ الى حسب المقتضى
بالعبد والسند به الذي لا يقدر على الامساك عنه وكذا التفرق في الترك
بين ما يقدر على الفعل وبين ما لا يقدر على الفعل بفعله وقد فعل ما لا يقدر
فعلهم العلم الوجداني فاضربا بفعله في غير اضطرار ولا وجوب ونج
احد المتساويين والمجموع وهذا التجميع هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك
تشابه خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية في القوى
الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثال ذلك فمقدور بها
كما تواتر في اخبار الانبياء والصدوقين في الكفا فيقصد بهم بالتواضع
اللازم فلم يقدر واعلى ذلك مع سلامة الالات ونوفر اليد واع
والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك
فعلم انه المؤثر في وجود الحركة التي بحالة المذكورة ليس قدرته العبد وادارته
از لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة
لم يوجد في خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات لا يتمددا لاطعها
وارخا لها ولا شعورنا بكيفية خروج الحروف عن فمها ففعلهم من
وجدانه ما يدل على الاختيار ووجدانه ان الاختيار ليس مؤثرا
في وجوده بحاله المذكورة انه جرى عادة كذا انما هي قصدا كحركة الاختيارية
فصدا اجاز ما في غير اضطرار ان القصد خلق الله تعالى عقبة بحاله المذكورة
الاختيارية وان لم يقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى فخلق
قدرته اي كونه بغيرها العبد في الفعل وتركه على سبيل البذل ثم صرحنا
الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار اي ان الله في القصد
مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي
مخلوقة لله تعالى لانه الله تعالى خلق هذا الصنف مقتصرة لانه هذا في
خلق القدرة في حصول بحاله المذكورة بجميع خلق الله تعالى واختيار العبد
والله تعالى الامام وقال في بعض نسخ الفقه لا يسطو العبد معقوب
في صرف الاستطاعة الى احدتها الله فيه وامرنا به بتعلمنا في الطاعة
دونه المعصية في سائر الله الاستطاعة الحقيقية بخلق الله واحدات

في العبد وانما صرف تلك الاستطاعة حقيقة الصانع للقدرة في العبد
 معين من العبد وفيه اشارات الاولى ان ذلك العرف هو الاختيار
 والكسب المعبر عنه بالعلم المعبر واليه اشار بقوله وانما يستعمل في الاستطاعة
 اي بغير قهرنا فيه بل لا متعلق الا هو ذلك انما تنبئ ان من طالع العبد
 وكذا الاتية لعدم الفصل بينهما واليه اشار بقوله والعبد موقوف في صرف
 الاستطاعة الثالثة ان ليس متعلقا بخلق الله تعالى واحدا كما ذكر
 السوق عليه وتخصيص الاحداث بالاستطاعة دون العرف اذ لا وجود له
 في الخارج فلا يتعلق به خلق والايدي كما في التوضيح وقبول البدائع وقال
 العلامة الفخري في تفسيره الفاعل في بحث الاستعانة المختار هو القول
 بالكسب الذي به يتحقق التواضع وكسب العبد عبارة عن امره في يوم
 وبعدة محلا لا يخلق الله فيه فعلا يناسب تلك النسبة وليس هذا الكسب
 من الله اذ كونه غير متباين وجوده لم ينسب الي خلقه والحاده ولا تصاف
 العبد به صار له مدخل في خلق الله وفي بنية ذلك الخلق فيه وبما ان البنية
 ان يكون شرط الخلق والشرط لا جزا منه فلا يتفصيل شرط البنية بتوقف
 على العبد ينتفي الجبر ولا يفسد للعبد جزا من الفاعلية ينتفي القدر ذلك قال
 فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن لا فلا يمتدح الله فذلك الامر النسبي
 المعبر عنه بالكسب والاختيار والقدرة الكاسية وتوجه العبد والتفقد
 هو مدار التكليف ومناط الثواب والعقاب وشبهه ما اذا امر ملك
 علم صدق وعده بان ينادي في ملكه ان كل من جازي منظره يوم كذا يعطيه
 الف دينار فمن جازي اخذه ومن لا فلا اخذه فتفصيل هذه النسبة ان
 هي جازاة المنفعة وهي املا وجوده والا عطا الملك ليس الا كونه يتوقف
 على ذلك التفصيل على ما علم انه في اخذه ههنا لا يجوز ولا في دفعه تفصيل
 دينار انما قدرته الكاسية على تفصيل نسبة المأزاة فقط اذ التحقيق هذا
 امكن دفع اسئلة الطرفين الرابعة نفى الجبر فيه اصل واليه اشار
 ببيان كونه الموقوفة في صرف الاستطاعة الصالحة للصدقة على العبد
 وبما ان كونه تلك الاستطاعة هي الموقوفة فيه وتحقيقه ان المخرج ارادة العبد
 وذلك معلوم بالضرورة وهي وان كانت مستندة بالارادة الى قدرته الله

الله تعالى فانما قدرته الله العلم بالمصلحة والعلم بقدرة الله في الحركات
 الخيالية المنقولة في الشيء لازمة وضرورية ولازمها فقد ينتج حركات في الصور
 اشياء باعثة لارادة واصول لارادة والعلم والخيال وانما كان خلق الله
 تعالى لكن ذلك لا يقدح في كونه لارادة موجبة لانه سبب المخرج
 السبب في كونه سببا وايضا انه مفقود والعبد ليس لاحكامه وسكناته
 وصرف قدرته الى ما به وحاجاته ولا يقدح فيه كونه ماسوا ما لا بد
 منه في حصول الفعل المفقود وكما حصل القدرة الكلية والارادة والشعور
 وكالات والقوا بل حاصل بقدرة الله ومشيئة الله في ما غير مقصود
 بطرف واحد من الفعل والترك حتى يلزم عدم تمكن العبد بل هي صالحة
 لكل منها والعبد يصرفها الى احد هما فلا يلزم الجبر كما في القول ولا يتجوز
 قول الاشعري انه لا اختيار في الله بالجبر والاضطرار فحينئذ روي
 في افعالنا مضطوذة في اختيارنا وهو في لف لقول السلف
 لا جبر ولا تفويض ولكن امرين اذ لا فرق بين وبين الجبر المحض
 في حقيقة في نفع في وجود اختيار اضطراري كما في الطريقة واستدل
 عليه الشيخ الاشعري بان في كل القبيح لم يتمكن من ترك فعله اضطراري وان
 تمكن في لم يتوقف على مرجع كانه اتفق قبا وانما توقف بحسب غنة لا فاضناه
 مرجعنا ما ونبينا يبرج المجمع ولا يكون المخرج باختياره للتأنيس
 فيكون اضطرارا باقيا في التوضيح اعلم ان كثير من العلماء اعنفوا هذا القول
 بقبيح والبعض الذي لا يعنفونه بقبيح لم يوردوا على مقدمته منع
 يمكن ان يقال انه شئ وقد خفي على كل الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك
 ما سخني طري وهذا مبني على اربع مقدمات وانا اطلعك عليها اجمالاً
 لتبين لي الى سوا السبيل ولا تغفل في بيان التفصيل المقدمة الاولى
 ان لفظ الفعل قد يطلق على معنى ثابت في ثم بالفاعل حاصل بالمصدر
 كما اذا تحرك به تفصيل كذا وقد يطلق على بقاء ذلك المعنى والموجود
 هو الاول ووجه الثاني في المقدمة الثانية انه لا بد لكل من في علمه يجب
 وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها وقال البعض بعدم الوجوب
 عند وجودها لكنه ليس بكن لان مع حصول الاولوية انه جازي حصول الطرف

واجاب عنه في التوضيح بان توقفه على مرجع
 لا يوجب كونه اضطراراً بل لا اختياراً
 متأثير في فعله ايضا صحيح

لما كانت الاولوية والاولوية وان لم يكن فهو لوجوب وانما غير واللفظ ذو المعنى
المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه الحوادث لا بد ان يدخل فيها امور
لا موجودة ولا معدومة اعني حال كالاتباع وتعلق الارادة بخروج العلم
وعدم صيرورة حقيقة مخصوصة في الخارج فبين الوجود والعدم تقابل
الملكية والعدم وانما استنادها الى العلة كونه بطريق العنق ووجه الوجوب
المقدمة الرابعة انه وجود الممكن بل موجود وكذا انما لا يوجد محال وانما
ترجع احد المتبنيات وبين المخرج فواقع اذا عرفت هذا فحصل جوابه
انما يختار ان يتمكن من الترتيب وانما فعله يتوقف على مرجع فقوله يجب الفعل
عند تمام المخرج قلنا انه اراد بالفعل محال في صلب المصدر فتمنع وجوده فيقول
بوجود الفعل غير المختار بل وجوب كما قال البعض لو سلم فلا يتم وجوبه
عند المخرج قلنا لا يتبعه لوجوه فوقف على ما ذكره كالاتباع ولا يتم الوجوب
عنده ولا يستند به بطريق العنق ووجه الوجوب ولو سلم الوجوب عند
فلا يتم لزوم الجبر ولا تضطرار لحواله كونه ذلك المخرج اختيارا لعدم
وايه لوجوه الامام بقوله ولم يجز احد ان يفسد المخرج وقوله في نفس الكلام ان
اختيار العبد فيسلسل قلنا اختيارا لا اختيارا عين الاختيار او يلزم جواز
التسلسل في الامور الماضية واليه لوجوه الامام بقوله والعبد موقوف
في صرف الاستطاعة كذا اذا صرف من الامور الماضية وانما اراد به
الاتباع تمنع وجوبه عند تمام المخرج بناء على انه ليس بموجود ولا معدوم
والوجوب عند المخرج كتحقق الموجودات ولو سلم فوجب هو باقيا اخر
فاما ان يلزم التسلسل في الاتبعات بناء على كونها امور اعتبارية
او نقول ببقاء الاتبعات عين الاتبعات ثم اشار الى تقسيم محل النزاع وتوزعه
في تفصيل الاقسام فبين قامة البرهان على الامام لزيادة الوضوح المقام
وقال في الوصية والاعمال بعينه ما يتعلق به الحكم الاخر في بوضوح بيان
اختيار الامام للعبد فلا يتناول المباح ولذا انما لم يبعد ذلك فلا يتم التسام
فربما لفظ القطع وشرا ما ثبت به لفظ قطعي بزم نكره مطلقا بل عذر
انما القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال اصل الحكم ثبت بحكم الكتاب
ومتواتر السنة ويسمى بالفرض القطعي ويقال له الواجب والاعتبار في الفقه

فالفقه لا كبر وعلى ما يقطع الاحتمال انما شيء ليس بل بعد الوضع كما ثبت
بالظاهر والنقض المشهور كما قد هو ضرورة ما هو لازم في علم المجتهد قد ار
المسح ويسمى بالفرض الظني وما هو دور في الفرض وفوق السنة كالفقحة
ويسمى بالواجب ولذا الكفائي بالفرض عنه فانه فرض على ما في شرح الوصية
وعنده انه الفرض ما ثبت به لفظ قطعي لا شبهة فيه فبقيته انه لا يشك بعينه
من الظن ويدخل بعض المنه وبخواتم بت بقوله فاعلموا ان من بعض المباح
خواتم بت بقوله كذا واشروا كما في شرح النفاة للفتاوى وقصيدة
لغة الزبارة وشرا ما يتب على فعله ولا يعاقب على تركه لانه يقال
على ما يثبت في تركه من غير عذر فاصدر عنه عليه السلام او عن اخلافه
الراشد من العبادات بالمواظبة في الجملة ثم عفا وجوبه بوجه السنة
المؤكدة في سنة الهدي وعلى ما لا يثبت ايضا في تركه وهو ضرورة
ما صدر منه عليه السلام من العبادات بل مواظبة وهو المنه في العبادات
ويسمى سنة الزوائد وكان خير موضوعا ويسمى التوافل ومعصية الفقه
اخر وجوه علم الطاعة كما في المفردات وشرا ما فعل الحكم والمكره كحجها
اختيارا في الفرضية باحسانه اي ثابت بقوله الدال على الطلب جازما
ومشقة اي ارادة وفيه اشارة الى انه لا ينفك عن الارادة
كما قرأ في الرق على المعتزلة القائل بانهم مدلول لا هو الارادة فكل ما
يعبر به اراد وجوده وان لم يوجد وكل ما لم يرد ولم يجر به واليه اشارة
بالعطف والحمية اي استحسانه وورثته اي تركه لا عفا عن عليه وفيه
اشارة الى انه المحبة بغاير رضا كما قد واثق انها غير المشية لعمومها
وخصوصها بالطاقات قال تعالى ولا يرثه لعبادة الكفر وقال
لايك الفس ولا يك المعتدين وقال كجبت المتقين كجبت المحسنين
والتي اقر على ما في انما النكل بمعنى واحد كجور انما عفا وهم اول الائمة
بوجهين الاول انه لا يرثه الكفر وبناء على ان عليه السلام في المراد
بالعبادة ومنه وحق الامانة كما اشبه الله بالاضافة كما في الحار والاماني
وربما ظهر في كثير من النصوص كما في المبارة وقصيدة
اي خلفه وقدره اي تقديره وعلية الشامل لكل على ما هو عليه

وفيها اشارت الى ان القضا والقدر غير لادارة واليه اشار
بالعطف ففي المقصد ان القضا بمعنى الخلق والقدر بمعنى التقدم وقرنا
والنصرة السنية والا عني وان القضا هو الخلق والقدر جعل كل شئ
على ما هو عليه وسما في التفسير به وما قرناهما من الصفات بل كيف
في لادارة عدم العلم بكنه الكيفية فانه امر بين الامرين الثاني
المراد على ما رجعنا الى لادارة بجهلها كاشعة حيث قالوا القضا
هو لادارة الازلية المقضية للنظام الموجودات على ترتيب خاص
والقدر يتعلق تلك لادارة بالاشياء في اوقانها المحفوظة التي تسمى
الرق على ما رجعنا الى العلم كالنقل سنة حيث قالوا القضا عبارة عن علمه
تلك ما ينبغي ان يكون عليه الموجود حتى يكون على احسن النظام وانما النظام
وهو المسمى عندهم بالقضا الازلية التي هي مبدأ القضا الموجودات
من حيث جعلها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها
الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقره القضا الرابع
المراد على المعقولة المتكررة للقضا والقدر من الافعال الاختيارية الصادرة
عن العباد ويشتون علمه تلك بهذه الافعال ولا سندون وجودها
الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقد رخص كما في شرح المواقف
الحق من الراد على من في العلم تلك ايضا قد تسمى واكثرهم الامام به
فيما ساء وصرح بكفرهم في ذلك تسمية الائمة منهم الشافعي واحمد
كما في الفتح المبين للعلاء الراسخ وحكمة اي ابي به وتوفيقه اي تبيينه
لاسباب الخيرة وتجنبه لاسباب الشر وكنانة في اللوح المحفوظ اي
اشياء في اللوح المحفوظ من التغير ما فيه كائنات الكات ما في علمه
تقدم على لوجه كائنه فيما بعده واللوح في ذرة بيضاء في عظم لا يوصف
والعلم من جوهر كنه تلك ينبع منه النور بنوع المدا ومن الاقلام فيه كتب
جميع ما كان وما يكون على ما ورد في الاحاديث الصحيحة عنه عليه السلام
وفيها اشارت الى ان القضا غير حكم والكنه الثانية
المراد على المعقولة القاضية بكونه القضا بمعنى العلم والكنه بمعنى الازلام
في الواجبات خاصة كما في المقصد الثاني لمراد على القضا سنة القابلة

القابلة بانها اللوح هو العقل الفعال المنقش بصور الكائنات على ما عليه منه
ينطبق العلوم في عقول الناس وعلى القائلين منهم بانها النفس الكلية
للنفس لا عظم والفضل لبيت باع الله لعدم الطلب جز ما فيها
ولكن بمشيئة السموات ارادته وتجنبه لشمول الاشياء كلها ورضائه
وقضائه وقدره وعلمه وحكمه اي ند به بقية المقام فان حكمه ثابت
بالخطاب المتعلق بالافعال بالقضا جز باللفظ كالحجاب والترك
كالحرمة او ان جز باللفظ كالترك والترك كالكراهية او بالتخيير هو لا باحة
كما في التوفيق وتوفيقه وكنانة في اللوح المحفوظ وفي بعض النسخ
وحكمته في المقامين وهو معنى القضا فيكون ما كيداه والمعصية
لبست باع الله ان الله لا يامر بالفحشاء ولكن بمشيئة اي تحصيلها
بالوجود في وقت مخصوص لغوم المشيئة لا بمشيئة الله لا كلف
وقضائه ان خلقه لسوا اختيار الفاعل لا برضاه فانه يهيئ القضا
والمشورة وتقدم به لا بتوفيقه لعدم تبيين اسباب الخيرة ولا يحد لانه
اي ترك العبد مع نفسه لا ينصره وعلمه وكنانة في اللوح المحفوظ
لشمول علمه كذا وكنانة في اللوح لجميع الاشياء فتقدم به كنه
ثم الله على ما سبق من اختيارات العباد وفي المقام اشارت الى ان
ان كل ما علم الله ان يوجد اراد وجوده وسوا امر به اولم يامر وما علم الله
لا يوجد لم يرد وجوده وسوا امر به اولم يامر القائلين ان الله لا يامر
المعصية من العاص كسائر شئ في موما اي خصصها بالوجود في وقت
مخصوص لما قرنا لادارة صفة لفتن فيخصيص احد المقدورين بالوقوع
في وقت مخصوص الثالث لمراد على المعقولة القاضية لادارة الله
وقضائه للمعصية القائلين بانهم كل امر الله به اراد وجوده وان علم الله
لا يوجد وكل ما نهى عنه كره وجوده واراد ان لا يوجد وان علم الله لا يوجد
ثم اشار الى تعميم المقام لجميع الاقسام وقال في الفقه الاكبر قد راى الاشياء
اي جميع الموجودات من الاعيان والاعراض في الفايض والفضائل والمعصية
والمباحات وقضائه اي خلقها في العباد كجاء الاختيار ولا يكون
في الدنيا والاخرة شئ الا بمشيئة وعلمه وقضائه وقدره لشمول ذلك



لما في الدنيا من الموجودات وشمول العلم للمعد وما ايضا والمسميات
وقية اشار الى الرد على من قال في المعقولة بعد مشيئة الله للمساخات
ثم فصل الى المرام من شمول المشيئة والفضاء وغير ذلك من قسم
وقال في رواية ابن يوسف في رواية ابن شجاع الناصري في البرهان
والقائه في العناء القضا على في كتاب الاعتقاد انه قال في الاستدلال
على ذلك مع نفي القدرة لقوله تعالى انما كل شيء خلقناه بقدر اني بقدر
سبق في علمي وارادتنا فهو قدره كما قال عمر بن عباس
والشعر كما في التفسير وقية اشارت الاولى الى ان لا يكون لها
قطعي في مدلولها اذ الشيء بمعنى شئ الوجود فلا يخصص فيها واليه اشار
بقوله فيما بقي في العالم اي ما يعلم به الصانع وصفاته من الجواهر والاعراض
شئ اي موجود من الاعيان والاعمال الا وهو داخل فيه انك سببه
انه المعنى خلق كل شئ الوجود ممكن من الممكنات بقدره وقدرته على مقدار
مخصوص مطابق للمصلحة واليه اشار في التوزيع قال في شرح المقاصد
ولا في هذه المعنى كما في المختار في رفع التوهم في خلقه
صفة وبقدره في المعنى ان كل شئ خلقناه فهو بقدره في كل شئ
مخلوق له بل ربما افاد انه من الاشياء ما لم يخلق فليس بقدره انك سببه
ان الشئ اسم للموجود واليه اشار بالبقاء في العالم والدخول فيكون اسما له
او مقبدا له اندفع ما قيل انه لا بد من تقيد الشئ بالمخلوق فيقدره التقيد
ابغض لانه لم يخلق ما لا يتناسج من الممكنات مع وقوع اسم الشئ عليه وجبته
لا يفتي فرق بين التقيد والرفع ولا بين جعل خلقه اوصفا على انه
لو سلم التقيد بالمخلوق فالفرق ظاهر لانه انما يفتي في كل مخلوق مخلوق له
بخلاف الصفة وقال في الفقه البسط قال تعالى فيهم من يهدي الله
اي اخلافت الامم فمنهم من اخذ بقصد النبي الرسول وانبأهم في شدة بهم
الله لذلك وخلق فيهم الهداية ومنهم من خفت عليه الضلالة اي اخذ
تكملة بهم وفي الفهم في الله وخلق فيهم الضلالة فتخلفت لهم الضلالة
كما في التفسير وقال بطلان في انما يفتي في الضلال وطرف خبير
اليه وبيد في بيانه ان يهديه لصفه اخبره الى الهدى وهو دليل

بلغ في الشئ المعنى الوجودي من حيث هو وصفاته لا من حيث
وكان انما في خلقه من حيث هو وصفاته لا من حيث
منشئ الوجود في خلقه من حيث هو وصفاته لا من حيث
سببه في خلقه من حيث هو وصفاته لا من حيث
خصص في خلقه من حيث هو وصفاته لا من حيث
بين خلقه من حيث هو وصفاته لا من حيث

دليل في بيانه الهداية والاضلال خلق الله به وقال لو اننا نزلنا بهم
الملائكة اي في المقربين لنزول الملائكة وكلمهم الموت اي واجبت لهم
كل الاموات فتشهدوا بالنبوة وحشرنا عليهم اي جمعنا قلوبهم في قبلة
اي كفلنا بما بشرنا به وانذرنا به او مقابلهين ما كانوا يؤمنوا اي
ما صح لهم الايمان لغلوهم في التمدد والطغيان الا انهم بشا الله اي لم يؤمنوا
برؤية هذه الايات في حال الاحال مشيئة الله بما نهم وقية دليل على ان
الاية وان عظمت فانها لا تضطر الى الايمان ومن علم الله منه اختيار الايمان
نزاله ذلك ومن علم منه اختيار الكفر والاضلال عليه نزاله ذلك
كما في التواتر في الماتر بية وقال مع ولو شاء ربك اي ايمانهم في
في الارض من السفين لاف في الارض كلهم حيث لا يشد عنهم احد جميعا
اي مجتمعين على الايمان لا يختلفون فيه لكنه لا يشا ولا في لفته الحكمة الى بني
عليها اساس التكوين والتشريع وقية دليل على كمال قدرته وقدرته مشيئة
ان لو شاء لامن في الارض كلهم فلا يبقى فيها الا مؤمن موحده ولكنه شاء
ان يؤمن به من علم منه اختيار الايمان به وشا ان لا يؤمن به من علم انه خيار
الكفر ولا يؤمن به كما في التفسير وقال وما كان للنفس اي صاحب وما انتقام
لنفس من النفوس الى علم الله تعالى انها تؤمن ان تؤمن الا باذنه الله اي
بمشيئته وتوقيفه وقية دليل على انه يعلم الله وتوقيفه وتكنايته ولا يخل
الاول انه لم يزل ما مور بايمانهم لم يؤمن به ولا الا باذنه لا يباح ترك
الايمان بحال كما في التواتر في الماتر بية وقال تعالى ولو شاء ربك
لجعل الناس امّة واحدة اي وفقهم للايمان والطاعات كما قال
ولو شاء لجمعهم على الهدى وهو دليل على انه لا يريد الارادة وانه
تعالى به الايمان من كل واحد وانما اراده بك وقوله كما في التفسير
ولا يزالون مختلفين اي ولكن شاء ان يكونوا مختلفين بعضهم على الحق
وبعضهم على الباطل لما علم منهم اختيار ذلك فلا يزالون مختلفين
الا من رحم ربك فصعده الاختلاف لما علم منه اختيار الحق وقية
للنظر والاستدلال في ذلك الحق ولذلك الرحمة خلقهم في الدين
رحمهم كما قال ابن عباس في جاهد الفتيان وقتاده كما في التفسير

وقال ومات وانه اي انما السبيل لا تفردون على تحصيل
في وقت من الاوقات كما في الارشاد الا انما يشاء الله اي لا وقت
ان يشاء الله مستحبكم او تحصيل السبيل لكم كما دل سوق الالية فففيه دليل
على انه لا دخل لمشيئة العبد في الكسب وانما الاية في المشيئة الله وقد مره
وانية شار بقوله اي لقد رآته وقال شعيب وما يكون لنا اي ما يصح
وما ينبغي لنا ان نعور فيها اي ملتهم في حال الاحوال وفي وقت
من الاوقات الا انما يشاء الله اي لا حال مشيئة الله او وقت
مشيئة الله لا نشاء وفيه دليل على ان الكفر بمشيئة الله كما في تفسير البضاوي
فقد خاف شعيب ان يكون سبق منه ذلة او نقص فيقع منه الاختيار
لذلك فينا ان الله ذلك وانما كانوا معصوبين كمنهم فاذا ذلك
وكان خوفهم اكثر من خوف غيرهم كما في الشاويك الماتية في التفسير
وقيل لا حال لمشيئة العبد في ذلك مستحيل كما بيني الله التوضيح لعنوان
الرتوبية والتجنية منها كان قبل ما كان لنا ان نعور فيها الا انما يشاء
الله وهما في ذلك فففيه دليل على ان الكفر ليس بحكمة ولا رضاء كما
في الارشاد وقال تعالى فانما قد فتننا فوكل من بعدك اي عالمنا هم
معاملة الخيرة ليطهر منهم بقولهم ما كان في علمنا ولقد مرنا انهم يفعلونه
بغير استشارة الذين خلفهم موسى مع بارون عبادة العجل وفيه دليل
على ان المعصية مخلقة بها وانقدرة كما في التفسير وقال النوح ولا تنفكم
نفسكم ولا تفسدوه انما اردت ان تصحح لكم انما كانت بغير انما يقولونكم
والنفس اي من ارادة الخيرة الدلالة وقيل اعلام موضع الغي ليشي والرش
لنفس وفيه اشارات الاولي الا انما بان ما سبق منه ليس بطريق الجلال
والخصام بل بطريق النصيحة لهم والشفقة عليهم التي بيته انما بالجد
في ارشادهم الى الحق ولكن لا يفهم ذلك عند ارادة الله لا غواهم
ان الله انما يقبض عدم نفع التكليف بارادة مع انه محقق لا محالة
لا يذنب بان ذلك النفع منه مفارقة الارادة والاهتمام به وتحقيق
المقابلة بين ذلك وبين ما وقع بازائه من ارادة الله لا غواهم كما
في الارشاد وهو دليل على ان ارادة الله تعالى يصح تعللها بالاغواء

وانه خلاف مراده محال كما في تفسير البضاوي وقال تعالى لنصرف عنه
السوء اي نبينا يوسف لنصرف عنه سوء مطلق فيدخل فيه خيانة السيد
وخولا اوليا ولنصرف عنه دواعي الزنا كما دل سوقه والتجنية اي
الفعله القبيحة وهي الزنا وفيه دليل على ان الايمان يخلق الله وقضاه وقدره
واليه اسير تصرف السوء عنه وانهم يوسف ليس بهم غرم بل هم خطرة
ولا منع فيما يحيط بالقلب وهو قول الحسن وتجنيل ان يكون قوله وهم بها
متعلق بالشروط المذكور بعده ولو لا انهم راى برهان ربهم اي ابراهيم
يا يوسف بن يعقوب اسمك في الانبياء مكتوب فلا يكن عليك
عمل الفجر كما قال بن عباس كما في التفسير قال في شرح المنى سد والمفخرة
في تلك الآيات ما دلالات في سدة والتعقبات باردة يتعجب
منها ان خرد يتحقق انهم محبون وبوصفها محفوقون ولظهور الحق
في هذه المسئلة بكاد عاينهم به بغير فوزه ويجري على السنان عالم الشيا
ان الله لا يكون ثم العدة القوي لهم في جواب عن الكثرة الايات محل
المشيئة على مشيئة القدر والالها وحيل من لوازم معنى ما تحيروا فقال
العلاف معنى ما خلق الايمان والهداية فيهم على اختيار منهم ورتد
بانه المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما علمتم في الايمان ففنا
بانه الحق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف
بدونه ذلك فقال الجبائي معنى ما خلق العلم الضروري بغير الايمان
واقامة الدلائل المبينة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون
ايما والكلام فيه على ان في بعض الايات دلالة على انهم لوراء الكل
ايه ودليل لا يؤمنون البينة فقال بنه ابو جهم معنى ما خلق لهم
العلم بانهم لو لم يؤمنوا العذر لكانا شديدا وهذا الضاف سدا
كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك ولا يؤمنون على ان قوله تعالى
ولو شئنا لآتينا كل نفس هدايا ولكن حق القول مني لا ملان جهنم
من الجنة والناس جميعا يشهد بفسادنا وبلانهم لدلالة على انه
انما يهدى الكل سبق الحكم ببلاد جهنم ولا خفاء في ان الايمان والهداية
بطريق الخيرة لا بخبرهم عن استحقاق جهنم عند هم وحدنا فمما رآه جهم

أي ما يقوم به خلق

لعمري عليه السلام بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
أن خلق آدم كجم جمع في بطن أمه نطفة أي يضم البعض البعض لا انتشار
أربعين يوما كذا في رواية يحيى القطاني وروى غيره وعيسى بن يونس
أيضا عن شعبه عن الأعمش عن ابن مسعود وفي رواية سلمة بن كهيل
أربعين ليلة كما روى مجمع بأنه المراد اليوم بليته والليل بنومها
ثم علقه أي دما حادا غليظا سمي بذلك للظومة التي فيه وتعلقه
بما هو مثل ذلك أي مثل مدة الزمان المذكورة ثم مضى أي قطع ثم
سميت بذلك لأنها بقدر ما مضى مثل ذلك ثم بعث الله ملكا
أي بأمر ملك الرحمن كما قال القائل عياض العقل في الكتب عليه
رزق واجله وشفا أي استحق للنار أم سعيد أي استحق للجنة
أي بأمر الله يكتب في صحيفة الملائكة كما بينه رواية مسلم عن حذيفة
ثم يطوى الصحيفة فلا يقرأ فيها ولا ينقص أو بين يمينه كما بينه رواية
ابن داود وابن جابر عن ابن عمر وفي رواية أخرى هو لاق بين يمينه
والجمع بالحمل على التعدد والمراد بكتابه الرزق فقد مر قلنا كذا
أو كثر أو صفة حاما أو حلا لا وبالجملة يراد كذا أو قصيرا
وبالعمل كتب أنه شقي فالأدب أنه سعيد فالأدب الظاهر شقاوة
وسعادته عدل عنه لأنه الكلام مسوق إليها والتفصيل وارد عليها
وكتب الملك بعد ما يقال أنه انطلق إلى أم الكتاب فأنك تح
قصة هذه النطفة فينبطح فيجد ذلك كما بينه في رواية يحيى
ابن زكريا عن الأعمش عن ابن مسعود والذي لا اله غيره مرفوع
لامدح كما بينه رواية أحمد بن حنبل عن عاصم بن النخعي عن سهل
ابن سعد ومسلم عن أبي هريرة والبيهقي عن ابن عمر والعوس بن عمرو
والطبراني عن ابن عمر وابن العاصم وأسم بن أبي الجوزي وما وقع
في رواية سلمة بن كهيل عن زيد بن وهب عن ابن مسعود والذي
نفس عبد الله به فليخبر في نفسه لا الأذراع في المقسم عليه
كما في فتح الباري أي أنه الرجل وفي بعض الروايات أن أحدكم
يبيع بطنه بطن النار أي يلبس بطنه بالنار في النار والنار

والنار حية ما يكون بالرفع وحسب الله وقيل بالنفس وهي صفة
بينه وبينها الأذراع تمثيل لقرابته من النار عند الموت بحال من بينه
وبين المكان المقصود مقدار ذراع أو باع كما في بعض الروايات بسبق
عليه الكتاب أي يغلب سابقا عليه المكتوب على طبق ما في اللوح المحفوظ
والمعنى يتعارف عليه في فتننا الشقاوة والمكتوب في فتننا السعادة
فيحقق مقتضى المكتوب فغيره ذلك بسبق لأنه ابن أبي حنبل مراده
وونه المبسوف فيعمل بغيره أعمال أهل الجنة أي يلبس بغيره أعمالهم
في الطاعات لا المتفاديه والفتنة فيموت فسد حله أي
بسبح الجنة غيره حقيقة لذلك وأما الرجل فيعمل بغيره أعمال أهل الجنة ما يكون
بينه وبينها الأذراع بسبق عليه الكتاب فيعمل بغيره أعمال أهل النار فيموت
فقد خسرنا على هذا الترتيب في رواية أبي الأحوص أيضا وقد مر ذكر العمل
بغير أهل الجنة في أمة الروايات وهو بغير المؤمن المطيع بغيره أعمال العاصي
أو الكافر والعاصي بغيره أعمال المطيع ومجوز ذلك دخول صار في النار في الكفار
وطاعة أي الصورة بغيره أعمالها بحفظه فيجزي على البعض كحرف
عذابه وبما البعض بغيره أعمالها ثم تحصى كماله كما في فتح الباري وهو
حديث مشهور رواه سبعة عشر صحابيا عنه وعلى وابن عمر وابن مسعود
وابن عباس وعاصم بن أبي هريرة وأبو ذر وجابر وابن عمر
ابن العاصم وحذيفة بن أسيد وسهل بن سعد والعوس بن عمرو ومالك
ابن الحويرث ورواه الشيخ وأسم بن أبي الجوزي وروى عنهم ثمانية عشر شيخا
بأكثر من ثمانية عشر طريقا رواه البخاري عن ابن مسعود وأسم بن سعد
ومسلم عن أبي هريرة وحذيفة بن أسيد والترمذي عن أبي هريرة وأسم
والطبراني عن ابن عمر وابن العاصم ومالك بن الحويرث وأسم بن الجوزي
والقزويني عن ابن عمر وفي رواية جابر بن أحمد بن حنبل والبيهقي عن
البيهقي عن أمير المؤمنين عمر والعوس بن عمرو والدارقطني عن ابن عمر والمخلص
عن ابن عباس وابن مردويه عن أبي الجوزي وأبو نعيم عن مالك بن الحويرث
وابن مسعود عن أسم بن أبي الجوزي والنسائي وتمام الرازي عن ابن مسعود
وأحمد ومسلم وابن جابر والطبراني وأبو عوانة عن حذيفة بن أسيد القاري

وأحمد بن حنبل ومسلم وأبو داود
والترمذي وابن ماجه عن ابن مسعود

ابن عبد المنسوب الى شعب جهل في النابغ المحمد الجليل وركب سبعين
 بدر يا صبي بن النابغ في صحابة كمانه نارج بن بوزلحي كم بن علي بن
 ابي طالب رضي الله عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس من
 ابي محمد النوفه التي كان عليها الرسول واصحابه من لم يؤمن بالقدر جبره
 وشبهه اي بانه جميع الامور والاعمال في الشدة والطاعة والشدة والمجسنة
 بخلق الله ونفذه وهو حديث موسى بن ابي كثير عن عمر بن عبد العزيز لا تولى
 الخليفة العادل المحمد النابغ انه قال اية القدر اى الاية الدالة على انه
يتمتع الامور والاعمال بنفذه مرته مصرح بها في كتاب الله علمها من شأه
 الله انه يعلم وجهها من شأه انه لا يعلم ذلك وهي قوله تعالى انكم
وما تعبدونهم من دونه الله حصص جهنم اى مرقى به في جهنم هم والاضام
الى عبده والزيادة عن ابراهيم فانها حجارة تحكى فيعبه يومها والزيادة
 حصصهم فانهم عبده وباراجين نفقها في موه فشا لهم بازادة ضرر
 انتم لها وار دون اى سبق القضاء والتقدير من دونه وورودهم
 النار لما تخنارونه في الكفر وقوله تعالى انكم وما تعبدون من الاضام
 ما انتم عليه اى حاله على عباده الباقين اى موقعين في الفتنة احد
 الامر هو حال جهنم اى من قدر عليه ان يصلح له بغيره من علم الله منه اختيار الكفر
 والاصح عليه فقد عليه الكفر والافسار ودخول الكفر كمانه النسبة
 وفيه التقدير الكبير للامام الرازي انه عكر من عبده عكر كمانه بجهنم منه الاية
 في اثبات هذا المطلوب فان الله سبحانه بين انه لا يماثل كلام المفضلين
 في وقوع الفتنة ثم استثنى منه من هو صان الحجة فوجب ان يكون المراد
 من وقوع الفتنة هو كونه محكوما عليه بانه صان الحجة وذلك نصريح بان
 حكم الله بالسعادة والشفادة عما اختاره وقال في الوصية فلو زعم
 احدا انه نفذ حكمه والشرع غيره كما وانه لا نفذ ربه كما في ذلك
 ولا علم به قبل وقوعه على ما هو لازمه كما زعمه غلاة القدرية بصار
 كما فرأى الله وبطل التوحيدة لانكاره ما ثبت بالضرورة الدينية
 من شمول علمه كمانه في الازل والابدية التعوض للتوحيد الذي هو منه الايمان
 بما علم بالضرورة محي الرسول به واختاره كثير من الائمة قال الفضل

نوفته اى

فانما الخاد والاعمال
 انما الله الكبير

العلامة الهنسي في شرح الاربعين انه كلف الائمة منهم من نفى واحمد بن حنبل
 نفىوا بكفر غلاة القدرية النافين سبق علمه كمانه بفعله العباد من خبر
 وشبهه كونه له ثم اشار الى اثبات الامم مع نفى الحجة والقدر في المقام
 وقال في الفقه الاكبر كونه في اللوح المحفوظ على حسب ما يقع من اختيارات
 العباد ودونه الحجة عليهم كمانه ذلك وقال تعالى وكل شئ فعلوه اى
 الامم السابقة في الزيادة اى في رواين الحفظه او في ام الكتاب
 جمع تنبها على استعماله على اصناف المكتوب وكل صفة وكيفية من اعمال
 العباد سقط مكتوب فيها او مسطور في اللوح المحفوظ كسب
 سبقه من اختيارات العباد كمانه باستدراكه وقال ولكن استنبه
 بالوصف اى منوطا بالاسباب الكسبية الموفرة في الاضام
 والمبادى لا اختياراته مقتضاها فان الاوصاف جنود لموصوفها
 لا بالحكم اى لم يكتب بالحكم والالزام من غير ربطه كمانه كمانه ربر
 الاشياء على ما يشاء وربط بعضها ببعض وجعلها اسبابا
 ومستتبات بمقتضى حكمته وجزى عارته وان كان من قدرته اى بالكل
 بلا اسباب كمانه المبادى والاسباب كونه او اقتضاه حكمته و
 سبقه حكمته ووجرت عليه عارته فتم قدره وكسبته من اهل الجنة
 قدره ما يقدر الله بها من الاعمال وفقه لذلك بقدره وممكنه منه
 وكما يقدر عليه بالترتيب والترتيب والالفة قبله ليقول الحق ومن صيحه
 ومن قدره وكسبته من اهل النار قدره خلاف ذلك وخذله في
 اتباع هواه واران على قلبه الشهوات ولم يقدره للتذروايات فانه
 بالاعمال اهل النار ورجحها واصغر عليها حتى طوى على صحيفة عمره وكان
 ما دخل النار ملاك امره كمانه شرح المصباح للبضاوى وانت ذلك
 منبه الى الحديث المرفوع من طرق متعددة وقال في الوصية ام القلم
 بانه يكتب اى امر الله تعالى القلم ثبت في اللوح المحفوظ اثبات
 الحقائق ما في ذهنه بقلمه على لوحه ليطلع الملائكة على ما سبقه لئلا يروا
 بوقوعه ايماناً ونفذه بقاء وبعلمهم بسجى المبدع والذم فتعزوا لكل
 مرتبة كمانه شرح المشكاة للهينى فقال القلم ما ذا كتب بارت

فقال قد تعالى كتب ما هو كائن الى يوم القيمة اي ما سيحدث من الخلق
ذواتا وصفات خيرة ما يشترط على ما يختار ومنها موافق لما تعلق به
ارادة تعالى في الازل وفيه اثبات الاول في تلك المقدم على المتعلق
بالاشياء رتبها منوطه بتلك الاشياء الكسبية الى يوم القيمة والكتب
اشار ما هو كائن الى يوم القيمة قال في الصبي ثلث انه ما سوى الله تعالى
محتاج اليه تعالى في جميع ماله من القوى وغيرها في الحصول والبقاء فلا يكون
ماتر قدرة الله تعالى منقطعاً في كل حال غير تامة للموترات فصد وصادر
عنها ايضا بقدرة الله تعالى لان الفاعل في تامة للموترات حالة تامة في الشيء
فاعل بالخصصة في ذلك الشيء فعلم انه بجميع واقع بقدرة الله تعالى وجمهور
الاشياء وانما اجتنابوا التزام هذه القاعدة لانهم ذهبوا الى ان الشيء
الاسباب في تامة ما يكون الترتيب بالعادة لكنها ليست بما بالاشياء
بل العقل والشرع شايد ان عليها لما ورد في الكتب المنزلة واخبار الانبياء
ذكر الاسباب وانما طرحة مصانع العباد الى مميزات لا مبدل فيه زيادة
قدرة وحكمة لان خلق السبب يتضمن قدرتين وحكمتين خلق لنفسه
وخلق قوة تامة ونظام الوجود واني ضمة لوجود تامة الله احسن
الخلقين وفي الكتب ان الباري جل شانه بقدر علمه المتعلق بالاشياء
تعلقا عارضا بالنسبة الى الزمان وقدرة على وفاء على المنزلة في نظر
محدثاته وموجب ارادة المرجحة لها اية اذا حسب العلم الى مل
والنقد الكامل وقدرة الموفرة التي يفيض بها ما رجحة الارادة
من وجود الماهيات وصفاتها في الاعداد اوجده الاشياء مرتبة
ترتيباً حكماً لا يتحول عنه لعدم التحول في العلم والنقد الترتيب
انه امر القلم بانه يكتب كذلك ولا يلزم منه متناهي وجود ما علم الله
عدمه وعدم ما علم وجوده ليكون جبراً لانه موجب ذلك انه لا يطلع
خلقه لانك لا يمكن وبسبب اختيار العبد اسما فانه استحال الشيء بالغير
لا يمنع كونه بالذات مقدور اللحد مختاراً لا كنف واما مقدور الال
وهو متمنع بالغير قبل تعلق قدرته ضرورة انه كل واقع وجودا كانه وعده
لا يقع الا بعد ما وجب ويقال كذلك الوجوب الوجوب السابق ويلزمه

ويلزمه متناهي الطرف لا خروا اليه اشار بكتب ما هو كائن قال في قوله
ابن الكمال في رسالة القدر الثابت عندنا انه ما علم الله عدمه وقوعه
لا يقع الله وما علم وقوعه يقع الله واما انه مسبب ذلك علمه تعالى
والقدرة فلم يثبت بل ثبت ما ينفيه ويدل على خلافه وهو القدر
تابع للعلم والعلم تابع للمفهوم في الماهية وشانه التابع ان لا يؤثر
في المتبوع لا ايجاب ولا منعا فعلم الله تعالى واخباره بوجوده في اودعه
وقدرة وكنته لذلك لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث ينسب
به قدرة الفاعل عليه واخباره بل يتعلق على حسب ما حقه المتبوع وهو
الفعل لا اخباري وكذلك امر القلم بانه يكتب ما هو كائن اي اخبار
العباد في افق لهم ولم يؤمر بانه يكتب ما يريد فليس عليه ان يكتب
انه ثابت بحديث مشهور واليات زبالة كشف انما بيان الرواية
وهو حديث مشهور عن عباد بن الصامت وابن عباس وروى
عنهما ما كثر من خمسة عشر طريقاً رواه ابو داود والبيهقي والطبراني
والضياء المقدسي والترمذي عن عباد بن الصامت عن علي بن ابي
انه قال اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب قال يا رب ما اكتب
قال اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة ثم مات علي بن ابي طالب
فليس مني رواه الترمذي وابوداود والطبراني عنه بلفظ اكتب
القدر ما كان وما هو كائن الى الابد رواه احمد بن حنبل والبخاري
والطبراني وابن ابي شيبة وابويحيى والبيهقي والضياء المقدسي
عنه بلفظ فقال له اكتب قال القدر فحي في تلك الساعة ما هو كائن
الي يوم القيمة وروى البيهقي وابو نعيم وابن ابي شيبة عن ابن عباس
عنه عليه السلام انه قال اول شيء خلقه الله القلم فامره فكتب كل شيء
يكونه ونور المقام بحديث صحيح في المرام مشهور بين العلماء وقال
في رواية محمد بن الحارثي في انصاره حديثي ابو الزبير عن جابر بن عبد الله
الانصاري انه سرقه من مالك الانصاري وهو ابن جعفر المدني
الكناني كانه ينزل قد يداروي عنه جماعة قال يارسول الله
قد تناهت ديننا اي عن حقيقة امره في حكمه بقضائه وقدرة

كانا ولدنا له اي و براته امورنا قبل وجودنا و خلقنا لاجل العن
لشي جرت به المقادير اي لا قدره و جفت به الاقدام اي فيما
عنه التقدير لا زل في تقينا بتلا يمكن وقوع خلاف بالنسبة لما
في علمه القديم المعينة بام الكتاب و فرغ علمه من العلم اي نعم
والنقص في حق العلم كناية عن التمام والفراغ بالانقضاء لا الصحفة
حال كنهانها لا بد وان تكون رطوبة المادة وبعضه ولا يبدل ولا يغير
بعد حفا في ذلك كناية بلينة علم تقدم كناية المقادير كلها
والفراغ منها ما لم يعبد وجمع المقادير والاقدام بالنسبة الى المواد
والافراد او لشي مستعمل اي في شي معلق بالمستعمل كانه يكتسب
فلا يسهل ان زارا او احسن ويشق ان لم يفعل وهذا هو الذي
يقبل الخوف والانباء المذكورين في قوله لعل كما يشاء و ثبت
وعنده ام الكتاب اي الى لا نحو فيها ولا انباء فلا يقع منها
الا ما يوافق ما ابرم واللام في الموضوعين بمعنى في وقد روي كذلك
ايضا فقال النبي عليه السلام لما جرت به المقادير و جفت به الاقدام
اي نعم في شئ جرت به الاقدار الازلية و فرغت عنها خوفات بها الاقدام
من كل عمل في سعادة او شقاوة تصير عن الانام قال اي سقاة انصاري
فقيم العلم اي المطلوب من العبد شرا مع انه مخلوق فيه قطعاً واتي فائدة
للعلم في ان لا ينفذ اذا كان التقدير والكتاب على خلافه قال
اعلموا اي ان النبي عليه السلام علموا بظواهر امرهم وكونه موافقا لما
في التقدير والكتاب و لم يوافق له فليس من مكلفين من علمه في شئ
فكل من لم يخلق له اي مهتبا لما خلق لاجل وموثر له انما به فيصرف
استطاعته واختياره اليه فمن خلق لانه يظهر منه الخير والسعادة لا يصدر
عنه الا ذلك واختياره وكذلك الشر والشقاوة وقية شارات
الاولى انه حكمه التكليف لطول النفس لانية لتتذبذب بين الخوف
والرجاء وتقفز بالسعادات الالاهية وهي حكمه خضعة واليه اشبه
بتلك المعاملة قال الامام المصطفى في قوله فقيم العلم مطالبة منهم
بما يوجب تعطيل العبودية حيث راموا ان يتخذوا حجة لانفسهم

انفسهم في ترك العمل عليهم النبي عليه السلام انه هو منا اومن لا يبطل احدهما
الاخر باطن هو العلة الموجبة في حكم الربوبية وظاهر هو السمة اللازمة
في حق العبودية فعملوا بهذه المعاملة ليتعلق خوفهم بالباطن ورجاهم
بالظاهر الثاني انه فعل كل احد خلق الله وتتميمه وتخصيصه بآية
له كنه لا اختياره واليه اشبه بقوله مبشر وقوله لما خلق له قال الامام
الرازي في تفسير قوله تعالى ونبتك للبشرى فيه كقوله عليه السلام
مبشر لما خلق له لطيفة علمية وذلك لانه الفعل في نفسه مائة فكمكنه
في اية الموجود والعدم على السوية فادام القادر يفي بالشيء في فعلها
ونكرها على السوية امتنع صدور الفعل عنه فاذا ترجع جانب الفاعلية
على جانب النارية في يحصل الفعل فثبت انه الفعل لم يجب لم يوجد
وذلك الرجاء هو المسمى بالبشرى فثبت انه لا فرق في تحقيقه وانما الفاعل
يصير مبشر للفعل الثاني انه تخصيص كل احد بما خلق له لا بوجبه
الا اختصاره ولا بسببه لا اختياره انما لا يقع الا ذلك بانفسه
اليه اختياره وودايعه واليه اشبه بالبشرى ولم يقبل بفعل ما خلق له
وتوجه الى كل ذلك الامام في المقام بآية اده دليل على الامم الاربعة
انه ثبت ذلك التخصيص والتميز على اختياره العباد بحسب جري
العادة الالهية كما اشبه اليه فرالاه واليه شاره ثم قرأ فاقامه اعظم
اي انفق المال في وجوه الخيرات او اعطى حقوق الله وحقوق
النفس في الطاعة وانفق احسن من كل لا ينبغي ترك متعقبات
الافعال للتمتع وكل ذلك لما لم ينفع مع الكفر عفته بقوله وصدق
بالحسني كنه التوحيد والنبوة او بما برضاه في الحق في العبادات
الالهية والمالنية او بما وعده الله في قوله وما انفقتم من شئ فهو
جائزة او بالنواب او بالجنة او بكل خصة حسنة فثبت للبشرى
اي تمينه للجنة او خيرا وكله كلف به من الافعال والنزول والعوض
الى الطاعة والافعال المؤدية الى البشرى و ثبت للبشرى على المجموع
وان دل على سببته له لكن ان كل ما هو سبب له يجب ان يكون كذلك
فلا دالة عليه قطعي كما اشهر اليه في مواضع من الارشاد وكذلك مقابلة قوله

[illegible]

مشم و ملک دابوداد

على حقيقة أي الكتب في اللوح المحفوظ الحديث أو العلم بذلك ويجوز
أن يكون المراد البتوت في علم الله فقال رجل من الأنصار: بنا على أن
العمل يقتضي الثواب والعقاب لو كان معلقا بمستقبل فغيره سبق
في الكتب. أو استكتسب في الباب. ففهم العمل ما رسول الله
أي إذا كان الأمر مفعولا عنه وليس معلقا بمسائل مني على خبر العمل
وسنة فأي فائدة للعمل فلا تشكل الكتب بنا فيه إكانه أو شرا. فقال
أعلموا أي دو مواعيل ما كلفتم به في الأعمال فكل مستبصر لما خلق له أي
مربيا لما خلق لأجله في الأعمال في الحال والاستقبال وغيره ما لم يخلق
لأجله وفسره عليه السلام بتفصيل المرام فقال مقده في مقام التهديد
ببأنه حال أهل الشقاء والأجرام. أما أهل النقا فبشر والعمل أهل الشقاء
أي هم أهل الشقاء ولا يقع عليهم اختيار. أما أهل السعادة. وأما
أهل السعادة فبشر والعمل أهل السعادة أي هم أهل السعادة وسهل
عليهم مسالكها ولا يقع عليهم اختيار. أما أهل الشقاق وفيه شرا
الآول استمر الأعراف في الأهل فلا ينافي التغير بتغير الاختيار واليه
يشير بالصيغة الدالة على الاستمرار وعنوانه الأهل الثاني أنه
العبارة بالخواتيم وأنه وقع في الأثناء خلافاً واليه يشير بالصيغة البنية
وكشف عنه رواية علي رضي الله عنه في بصيرة العمل السعادة والذات البتة
العمل فقال الأنصار أي لأنه حق العمل أي ثبت فائدة العمل وظاهر
نتيجة الأمل حيث نبط الأمر على تبصير الأسباب وصرف الاستطاعة
إليه التاكيد أنه سبق القضاء بذلك لا ينافي الاختيار لأنه
تابع للعلم التابع للمعلوم الاختيار في الماهية واليه يشير بكلمة
المدخل والخروج وبأنه تبصير كل عمل لمن كتب له ذلك قال الشيخ الكليني
البايعون في شرح المشرق تحقيقاً له تحقيقاً الأنسانية لا تستلزم
لذا أنها سعادته وفضله وسعادة كل شخص منها وسعادته إنما هي
بأمور خارجة عنها اقتضت الحكمة الربانية كما لم تستحق وكل ذلك
مع مودنته حاصل في القضاء بجمالاً فلا بد من وقوعها في القدر
لتفصيلها يقع في أفراد الألسنة أي باختيار ربهم المنساق إلى القدر

فانما هو تفصيل قضائه لا محالة خبرا كان او شر او لا يمكن ان يكون التفصيل
 على خلاف الاحمال فانما معنى قوله عليه السلام اعلموا فكل منبسط لما خلق له
 فمن خلق من خلق لا يظهر منه تفصيل قضائه انما لا يصدق عنه الا خبر
 وكذلك عكسه وعلى هذا معنى قوله تعالى فاما اعطى وانقي وصدق بالحق
 اي لا يلهي هذه الحاصل المحمودة الصادرة منه دليل على انه قضاه كان خيرا
 فكان تفصيل خبره انما كان تفصيله الى الحسن واخباره بما جسر وسهولة
 لانه خلق لها وخلق له فريضة جديدة واستمع كلام المحققين اطلع على حقيق
 قوله تعالى وما ظننهم وهم ولكن ظننوا انفسهم وقوله وكانوا هم الظالمين
 وما اشبه ذلك الا بعينه انه حديث مشهور في روى عن علي
 وابن عمر وابي هريرة وسعد بن ابى وقاص وهشام بن حكيم وغيرهم
 اكثر من عشرة في الشيوخ وخبره البخاري ومسلم والطبراني وما كان واحدا
 حبل ابوداود والترمذي وابن ماجه وغيرهم وما كان البخاري ومسلم
 وابوداود والنسائي وابن عمر وابي هريرة والخطيب البغدادي وغيرهم
 عن ابى هريرة وبن خشر والبلخي عن سعد بن ابى وقاص في الخبر عن هشام
 ابن حكيم بالفاظ متقاربة ثم اشار الى شبه القدرية القائلين بان العبد
 موجد لا فاعلا لا اختيارية موصفا الى انه عمدة تمسكنا بهم بالسمعات
 ثلاث الآيات الدالة على انه فعل العبد بمشيئة والآيات الدالة
 على انه استناد الافعال الى العباد استناد الفعل الى فاعله والآيات
 الدالة على انه العباد ببعض الافعال ونههم عن البعض في سائر تلك
 السمعات وقال في الفقه الا بطلان قوله القدرية في دعوى الجادة
 لفعله بحسب قصده ومشيئته المشية التي انما نسبت الايمان ووجد
 اختياره نفي آمن وانما مشيت الكفر ووجد اختياره مني
 لم آمن واستدل على ذلك بانه قال تعالى فمن شاء فليؤمن
 ومن شاء فليكفر اي لا ابالي بما يمانه من آمن وكفر من كفر وقول انا كونه
 فهدى نباهتم اي دللناهم على طريق الحق واوضحنا لهم سبل الهدى
 فنبههم على انفسهم في سبل الهدى والعمى على الهدى اي اجتبوا
 الهدى عن الحق والغواية واختار وما على الاخذ وقال وقضى ربك

ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم بان لا تعبدوا الا اياه اي لا تعبدوا
 لانه غاية التعظيم لا يجوز الا لانه غاية العظمة ونهاية الانعام ونهاية النعم
 عبارة عن اعطاء الخلق والحياة والقدرة والشهوة والعقل وقد ثبت
 بالادلة ان المعطى لهذه الاشياء هو الله تعالى لا غيره وكما في التفسير الكبير
 ولما كان في دلالة القضاء على الامام خفاء اراد به ما هو صريح في ذلك
 فقال وقال وما خلفت بحق والاس لا ليعبدون اي لا يكونوا
 عبادا الى قالوا الاية الاولى صريحة في ان الايمان والكفر مفوضان
 الى مشيئة العبد واختاره والثانية صريحة في استناد الحق
 والاختيار للغواية اليهم بانفسهم استناد الفعل الى فاعله في نفس
 ارادتها عنه تعالى والثالثة والرابعة صريحة في ان الامر بالعبادة
 وارادتها وخلق العباد لها دالة على نههم عن الكفر فدل على انهم
 الموجدون لا فاعل لهم الا اختيارية واشارة الى جواب عن تمسكنا بهم
 المذكورة فقال فيه يقال له اي القدرية في الجواب بالمنع والمعاشرة
 قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وعبد اي لا امر بالکفر
 ليس حقيقة ليكون تفويضه الى غير الله تعالى والتمهيد لانه لا سيقاق
 الاية ولان الحكم تعالى لا يابا ولا ياله عاقبة فمجيئة فليس فيه وكذا
 في التعليل بمشيئة العبد دلالة على انه التفويض اليه واستقلاله
 بفعله لانه وان كان بمشيئته فمشيئته متوقفة على عله وذكره وذلك
 بمشيئة الله واليه اشار بقوله فقد نزل وما يذكرون الا انما يشاء الله
 اي يشاء ذكرهم ومشيئتهم كقوله وما يشاءون الا ان يشاء الله وهو
 نصريح بان فعل العبد بمشيئة الله كما في تفسير السبكي واما الامام
 الرازي في تفسير قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
 في جملة الآيات التي تلاطمت فيها امواج القدر ونجى القدرية
 بتمسك بالاية ويقول ان صريح مذهبي ونظيره فمن شاء فليؤمن
 ومن شاء فليكفر ويجري يقول متى ضمت هذه الآية الى الآية التي
 بعد ما خرج منه صريح مذهب مجبه وذلك لانه قوله تعالى فمن شاء
 الى رب سبيل يقتضي ان يكون مشيئة العبد متى كانت خالصة مستلزما

واذا كان المنعم بجميع النعم هو الله غيره
 لا جرم كان المستحق للعبادة هو الله
 لا غيره صح

للفعل وقوله بعد ذلك وما يشاؤون الا ان يشاء الله تعالى كون
مشية الله تعالى مستلزما لشيء العبد ومستلزما لمستلزم
مستلزم فاذن مشية الله مستلزما لفعل العبد وذلك هو كبر وان
الفعل قد يختلف عن المشية بنفس الغايم وتغير المقصد فليس
في التعليق بمشية العبد دلالة على استلزام التصديق اليه واليه
انشار بقوله وقال كقول بين المرء وقلبه اي بين المؤمن والكفر
وبين الكافر والايان اي هو تصوير وتخييل للملكة على العبد قلبه
لنفسه غايمه وبغيره مقصده وكقول بينه وبين الكفر ان اراد
سعادته وبين الايمان انه قضى شقاوته كما في نفس البصيرة
وانشار الى الجواب عن تمسكهم بالآيات المذكورة على ارادة الله
الطاعات منهم دون المعاصي او في انهم الموحدة في لا فاعل لهم
فقال فيه وقوله تعالى واما تمود فمنذ نبأهم اي بقدر ما هم بطريق الحق
وبينهم سبل المرام في اثر والعمى حيا واختاروا الغواية
كما فسره ابن عباس والسدي وقتاده وابن زيد كما في البحر الامام
اي حياهم في اشار الى ان ليس بمعنى الدلالة الموصلة وليس فيه نفى
ارادة المعاصي عنه كما ولا في استجابههم العمى والغواية دلالة
على كونهم الموحدين لذلك بل على تكسبهم له كما قال ابن عطية
وفي كشف الكشاف استدلاله على ان الايمان باختيار العبد على
الاستقلال لانه قوله واما تمود فمنذ نبأهم دلالة على نصب الدلالة
واذا حجة العلة وقوله في سجد العمى على الهدى دلالة على انهم بانفسهم
اثر والعمى في الجواب انه في لفظ الاستجاب يشعرون قدر ارادة الله
هي الموصلة وانه لقدرة العبد مخرجا فانه المحبة ليست اختيارية
بالانفاق وانما العمى حيا وهو الاستجاب في الاختيارية فانظر
الى هذه الحقيقة ترى العجب العجيب وقوله تعالى وفقني ربك
انه لا تعبد والا يا ايها الذين آمنوا ربك فانما انما الغضا بمعنى
الامر الفعلي كما فسره ابن عباس والحسن وقتاده وقال ابن عطية
انه المعنى وفقني ربك امره ان لا تعبد والا يا ايها الذين آمنوا ربك

بالانقضاء على عبادة الله فذلك هو المقضي لانفس العباد وقد رقت
انهم لا يستلزم الارادة كما هو فلا دلالة فيه على ارادة الله منهم
الطاعات دون المعاصي فضلا عن الدلالة على انهم الموحدة وان
لا فاعل لهم واوضح ذلك وقال في رواية محمد بن كزاد عن النبي
الحارثي وابو عبد الله الصبري وصارم الدين المصري في كتب المناقب
والغضا من الله تعالى ليطوع على وجهين احدهما امر وحى وبه
القول الدال على الطلب بازامه والاخر خلق والاخر منبأ بانه
في المقضي عليهم اي على الكفر لسوا اختيارهم ولقد رتبهم الكفر
مجازاة على سوء اختيارهم وخذلانا لهم ولا في خلق الكفر
وانما الفج في الانقضاء به ولم يامرهم به اي بالكفر لانه البارئ
حكيم لا يامر الا بما له فاقته حميدة بل ينهاهم عنه بمقتضى حكمته
وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدوني اي ليعبدوا
كما في تفسير القاضى لعبد الدين وبه فسر محمد بن السائب الكلبي
كما في البحر وفي كشف الكشاف انه فعله كما ينساق الى الغيات
الكاملة وانه اللام في الغيات موضوعا لذلك واما الارادة
فليست من مقتضى اللام الا اذا علم ان السائل مطلوب في نفسه
وقد في هذا الجناح الى ما اول من فاعلهم خلقوا بحيث يتأتى منهم العبادة
وبه واليهما وجعلت تلك غاية كماله لظهوره وتغور بعضهم
عن الوصول اليها لا يمنع كون الغاية غاية وهذا المعنى مكشوف
فلا دلالة فيه على ارادة الطاعات منهم دون المعاصي فضلا عن الدلالة
على كونهم الموحدين لذلك وانشار الى انهم موحدة تمسكهم بالعقيدة
ايضا بل دلالة اول انه لو لم يكن العبد موحدا لافعاله بالاستقلال
لبطل فوائد الوعد والوعيد والمدح والذم واجراؤهم عليها
اذ لا معنى لذلك على ما ليس بفعل الشائ انهم كثر في افعال العباد
فبمعنى كالمشرك والفردية على سبيل القول في ذالولد ونحو ذلك
والفج لا يخلق الحكيم لعله ينجي وتنه عنه الثالث ان البارئ
لو كان موحدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لانه معناها واحد

ولكان اهلها متصفا بها فيلزم ان يكون اهل الظلم والكفر في
عز ذلك علوا كبيرا كما في شرح المقاصد فاشارة الى الاول بقوله فيه
وان قال لم يجز عباده على ذنب ولا يبين بحكمته ان يجز
على الذنب ثم يعذبهم عليه والاحمال انه لو رتب او شربا وقذف
بحري احد وعلية في الدنيا وكذلك التعذيب على جنس الذنوب
في الاخرى بالنفس والجماع فاشارة الى قولهم انه انما يعذب لولم يكن موحدا
لفعله الاختيارى بالاعتقالات بل مجبور عليه بالاجاد الله الفعل
فيه ليعطى في ثمة الوعيد والذم والتعذيب واجزاء احد وعلية
وكذا في ثمة الوعيد والذم اذ لا معنى لذلك على ما ليس بفعل له ولا
واقع بقدرته واختياره كما في شرح المقاصد واشارة الى الجواب
عنه بقوله فيه يقال له اي القدر في الجواب بطريق المعارضة
والنقد بل يطبق ويقدر العبد انه يوجد استقلال النفس
فراو لشفاع في افعال الاختيارية وما يثبت عليها من المتولدات
ويستقل فيها بالالف عليه على سبيل التفضل اليه بالكلية فان
اختار مذهب البعض والنظام منه ومنهم وقال لا يستقل فمجمعها
بالاجاد والفا عليه فلا يستقل فممتوليات لانهم مجبورون
في الضر والنفع المترتبين على افعال الاختيارية لانه المتولدات
بترتيبها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للشيء بعينه ومنهم
النظام ومنه يتبعه من القدرية كما في شرح المواقف غير ما خلاطه
والمعصية لانه يستقل فيها لكونها باجادة والالزام الجبر
المستلزم لغيره فائدة التكليف وبطلان الامور والنهي البعثة
والوعيد والتعذيب يقال له في معارضة مدعاه هل خلق
الله الشر انما على اطلاقه للضر والمعصية بما شره او تولد منه
فانه قال نعم واخر خلق الله للشر وشمولها لهما خرج من موجب قوله
واضح بموجب اقراره وان قال لا وانكر خلقه تعالى للشر وشموله
لها كقولنا لا نكاره ما نصرا له تعالى عليه في حكم كتابه بقوله تعالى
قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق فانه عام في كل ما يستعد منه

التوليد انما هو بوجوب فعله فاعل آخر
كما في شرح التوحيد والمتولدات هي
الافعال التي توجد عقب افعال العباد
بحسب العادة كاللحم عقب الضرب
ومرور السهم بعد رمي كما في التفسير
مسألة

منه الشر وكان في التقدير كبير فيم الشرائع في العالم ووان مخلوقاته
كما في البحر فغدا خداه الله خالق ما يقع في العالم من الشر لعموم ما خلق
ومنه ما يختاره العبد من الشر والمعصية بخلق الله عقب اختيار العبد
وعزيمه على حسب جرمي عادة فانه شر عالم الخلق اختياري لازم ومنعه
كالكفر والظلم وطبعي كاحراق النار واهلاك السموم كما في تفسير البصائر
والمجد ويجزى على ما افترق تلك الذنوب اختيارا واما ما افترق في
اجرائها عليهم مجازة لسوا اختيارهم لانه امر بالمعروف والنهي عن المنكر
فلا يترك ما امر الله تعالى به من اجراء الحد ودالهم عليهم مجازة
لسوا اختيارهم في مخالفة ما امر الله به واقدامهم على اقراف ما نهى الله عنه
فاشارة الى انه لا يلزم ضياع فائدة التكليف والامر والنهي والذم
والتعذيب لانها لا تكون دواعي للعبد في الفعل واختياره
فيخلق الله الفعل عقبها عادة وباعتبار ان اختيار المترتب على الداعي
بصيرة الفعل طاعة انه وافق الامر ومعصية انه خالفه وبصيرة طاعة للشواهد
والعقاب كما في شرح المواقف ووضح ذلك بقوله وانه لو قطع زينة
يد غلامه من غير ذنب وسوا اختياره من العبد كانه ذكرك من زيد
بمصلحة الله لعموم منتهى جميع الكائنات كما هو ذمة الناس
لصدور ذلك منه من غير ذنب من العبد ولو اعتقه حذوه عليه
لانسان بالقرينة وحسن اختياره وكلها ووجد انتم الله وعلية عقب
اختيار العبد وعزيمه بحسب جرمي عادة تعالى وقد علم انتم الله تعالى
كل الامور ووقع متعلقين بقدرته واختياره واقفين بسببه
وعقبت غزوه وانما كان خلق الله تعالى من غير مصلحة الله المعصية
واقترعها بسوا اختياره فان ليس بها رضى من الله تعالى ولذا يذم عليها
ويجزي الحد وعلى بعضهما الا دخل في كونه متبعا بين المبدأين
وفيه مقتك حرمة الله والدين ولا عدل اي توسطه في فعله
لصفه استقلاله الصالحة للطاعة ايضا الى المعصية واشارة
الى الثاني من متمسكهم بقوله وان قال ولم يشا ان يفتري عليه
فاشارة الى قولهم انهم كبر اخرا فاعمال العباد في جميع كاشرك والفرقة

على الله فلا يخلق حكم ولا يشاء ولا يعلم بغيره ونسبته في القبايح فهو يفعل
واجارده وانشار الى جواب عنه بقوله في القبايح لا الفرقية على الله نوع
من الكلام ام لا فانها اقربا منها نوع من الكلام وقل نعم يقال بطريق
المعارضة لا من النطق الكافر بالقرية على الله فانه اذا كان بانه النطق
بأنى كدوف مخصوصة على نظم مخصوص في غير شعور له بالاعضاء التي
هي انما ولا بالمشات والا وضاع اليه كونه تلك الاعضاء
عند الانسان تلك الخوف فافروا قال الله انطق بها فقد قسموا
التقسيم وانما يقولون لان القرية نوع من المنطق كونهما دوقا
مخصوصة على نظم مخصوص ولو لم يشاء الله خلقها فيهم وانما فيهم بها
لا خیار لهم انما انطقهم بها لكنه تعالى خلقها فيهم كجبري عاده
على الخلق عقب اختيار العبد او عذبه بلا منافاة فيه حكمته وفيه
انشار الى الله لغاية ظهوره كانه يسيطر الى الاذعان به واخراره
وانشار الى الثالث في متمسك انهم يقولون وانما قال الله يقول هو
اهل التقوى حقيق بانه ينفق عفايه واهل المغفرة حقيق بانه يغفر
ونوب عبادته استقام المنفق منهم فهو ليس اهل الكفر وغير حقيق له
وتعبه ويدر له انشار الى قولهم انما الله لو كان موجودا لافعال العباد لكان
موجودا للظلم وكجوه وفي علالة المنصف بانه لا منصفها واحد فيلزم
ان يكون اهل للظلم وكجوه القبايح وهو خلاف النص والجماع
وانما الباري تعالى حكيم فلا يريده وانما المراد بالموجود هو العبد
وانشار الى جواب عنه بقوله في القبايح لا هو اهل وحقيق لما يشاء
من الطاعة وليس اهل ولا حقيق لما يشاء من المعصية التي يخلقها
فبين اختياره ووقوعه في القبايح منع استقلاله خلقه تعالى
لافعال العباد من المعصية والشرور كالظلم وكجوه كونه تعالى عللا
واهل لها منصفها بها لانه مثل ذلك انما يخلق على من قام به الفعل
لا على من اوجده في محل اذ لا يرى انما شيراف الصفات قد اوجدهم الله
في محالها ووقوعه ولا ينصف بها الا الحال كما في شرح المقاصد وفيه
اشارات لاولة انما الله تعالى اجري عاده بانه العبد متى صم العزم

العزم على الطاعة يخلقها الله تعالى فيه ومتى صم العزم على المعصية يخلقها
الله فيه فيضاف الفعل الى العبد ويستحق الثواب والعقاب عليه
مع كونه يخلقها الله تعالى حصوله بسبب عزم العبد عليه كما في شرح الصفي نصف
والمسابقة واليه اشار بقوله يقال له هل ضمن الله الشر وقوله لكن
من عمل بمشيئة الله المعصية فانه ليس بها رضائي لثابتة ذات
الفعل الحركات والسكنات وكونها طاعة او معصية صفات
تحصل لها بسبب صرف الحركات والسكنات في الطاعة او المعصية
وذا في الفعل فخلق الله تعالى وكونها طاعة او معصية بفعل العبد
بسبب صرفها اليها فيضاف الفعل الى العبد حصول وصفه منه
فيستحق الثواب والعقاب عليه وانما كانت ذات الفعل يخلقها الله
كما في شرح الصفي نصف واليه اشار بقوله يقال له انطق الكافر فان
قال الله فقد قسموا التقسيم وقوله ولو لم يشاء الله لما انطقهم بها
الثالث انما الله تعالى قد ريد من العبد شيئا فخلق فيه علمنا
او طنا بمصلحته والمنة الى ذلك الفعل كجبري على ذلك ومبني له
مالا يد منه حتى يحصل منه ذلك الفعل كمن ذلك لا يخرج من اختياره
لانه فعله باختياره كما في شرح الصفي نصف واليه اشار بقوله يقال له
هو اهل لما يشاء من الطاعة وليس اهل لما يشاء من المعصية وحقيقه
العلاقة صاحب الكشف في رد ما نسبته الى محسن في الجبر والنحو حجب
قال انما اراد بالجبر عدم استقلال العباد بالاجاد والاعلام فيما ينبغي
الى اختيارهم فهو مذموم اجماعا ولكنه محض العدل القواطع واختاره
الممكن لا ينطق بغيره الا حجب الى الواجب ابتداء ودواما ولكنه
قد خشي على شدة المتكلمين فخطوا ثم العلم الضروري بانه العبد
غير شاء بتفصيل حركاته واختياره حال صوره عذبه وفي ذلك
وتنيل على عدم الاستقلال واما حديث انهم انما يمكن في سلسلة
الارتباب فلعلة لا يفي في هذا المقام فانه المعزلة يقولون بخلق الانها
الاجادة للعبد الموجوده الافعال الاختيارية وانما اراد به لا فرق
بين حركة النفس مثلا وحركة في بسيطه نحو المشي في هذه الشئ كبد

الضرورة لم يذهب اليه احد من الجماعة وكانوا يسمونه بذهب الشيخ
ابن الحسن الاشعري رحمه الله فممن تصور المتوهم وكان قد حققه فربعض
التعاليق على مسئلة التكليف بالمال وما اذا ابرع يذكر ما يذهب
اليه هؤلاء الاجلاء ثبتنا الله على اتباعهم في لو ان الله خلقت على سابق
علمه لم تكن بالاشياء قبل كونها جملته وتفصيلا وموجب ارادة المرجحة
لها ابراز احسن التعليل العلمي وقدرة الكاملة الى بفيض منها
ما رجحة الارادة من وجود الماهيات في الالمانية ووجود كمالها ووجود
الاشياء وبنية ترتيبها كما لا يتحول غير ذلك الترتيب لعدم تحول
في العلم لانه لا قدرة على التبدل وانه علمه كذلك مؤيد قدرته
لا مقتضى للايجاب كما توهم بعض الناظرين وانه في هذا الترتيب
زيادة لانه لا قدرة على القدرة الكاملة والحكمة الباقية مع ما فيه من الزيادة
التي مله الموجبة لا طمنا في القاصرين وزمادة الباقية العارفين
وانت تعلم ان من هذا العقيدة لا يلزم تجويزهم لما لم يجعلوا الصفات
واجبة بنفسها بل قد يكون لقدم الذات قائمة بها لم يكن في سمس
لتوحيدهم واثباتها من لغوهم واما من جعل العبد سوية بمولاهم
مستقلين في بعض الاحوال فقد بد في توحيدهم ظلمة التكملة لما في
من توحيد الال في الالحاق بالزمن في ذاتها والى القدرين
في الاختصاص بالاجاد بعض دونه في المقتات لتوحيد الصفات المستجاب
لنقصان الذات تعالى عما يتوهمه الزائغون بل عما تحققة العارفين
علوا كبيرا فمما اجور منهم واثبات معا هذا وانما رايهم في العدل والتوحيد
يكذب بعضه بعضا وكفى ذلك للستر شديدا نقضا ونقصا
ثم اشار الى شهادة القدرة الممتدة للضرورة في كون العبد موجودا لا في
الاختيارية كما اختار بعض منهم ريشة بن بوحسين البصري وقال فيه
وانه قال القدر في دعوى الضرورة في الجادة لفعلة منها علمها بعلم
بالضرورة انه ينفرد في كل احد بالاجادة وليس بالاجادة وخلف
لانه لا حل ان شاء الاجاد من افعال ووجد داعية فعمل ذلك
الشيء ووجب منه وانما تركه والكلف عنه ووجد داعية

داعية لم يفعل وتركه وامتنع ذلك الشيء منه وانما شاء الاكل
عند جوعه وداعية اكل ووجب منه وانما شاء النكاح والكف عنه
عند سماعه علمه بانه في الطعام سماعا لم ياكل وتركه وامتنع الاكل منه
وانما شاء الشراب سماعا علمه بانه في الشراب سماعا لم يشرب وتركه وامتنع الشراب منه
ووجب منه لا اختياره وداعية وانما شاء النكاح والكف عنه
سماعا علمه بانه في الشراب سماعا لم يشرب وتركه وامتنع الشراب منه
فعلمه بضرقات كل واحد واقعة بحسب قصده وداعية تالفة
لا راد له وجوبا وامتناعا ولا معنى لموجد الفعل لا اختياره الا الذي
يحدث منه الفعل ويحب ويمنع على وفق وداعية كما في شرح المقصد
واشار الى جواب عنه بالمتنع والحل بانه عدم ايجاب الضرر والالهي
للاستقلال والزامهم بل زوم التناقض لهم في القول به وكون العبد
موجودا لا في الال بالضرورة بوجهين الاول بالارجاع الى الحكم والعلم
الازلي بقوله فيقال له اي القدر في الجواب بطريق التفسير
هل حكم الله وقدرة على وفق ارادته وعلمه المنزه عن التغير على بني اسرائيل
انه بعدوا وكما وزوا البحر بعد ما جعل لهم اثني عشر طريقا يسيرون
من فضله وقدرة على فرعون الغرق باطراف البحر عليه وفي جيبوشه
من عدله فان اقر القدر في سبق القدر تركه على وفق الارادة
والعلم لازلي كما ذهب اليه جمهورهم وقال نعم سبق القدر به
فيسبقه قصده العبد وداعية يقال له هل يقع من فرعون انه لا يختار
السير في البحر ولا يسيرون في طلب موسى وامنه بني اسرائيل
وانه لا يغرق هو اي فرعون واصحابه وجيبوشه في سبهم ذلك
حيث قد رغبهم على وفق الارادة والعلم لازلي المنزه عن التغير
وشبهه قصدهم وداعيةهم فان اعتقد تغير العلم لازلي ووقوع
خلافه كما ذهب اليه اهل البيت منهم وقال نعم يقع من فرعون
واصحابه انه لا يقصدوا ولا يسيرون فيه وانما لا يغرق هو واصحابه
فقد كلفوا له الكاره ما ثبت بالضرورة انه ينيه من علمه لازلي المناهية
للتغير واستلزام التغير لغيره تعالى عنه علوا كبيرا وانما لم يعتقد

التغية فيه وقال لا يقع منه واما الصواب انه لا يسر وافيه اختيارهم
وانه لا يفرق هو واصحابه حيث جرى التقدير بحسب العلم والارادة
على ذلك. نفس قوله ان لا يفرق بينه وبين غيره في القوة والارادة
العبد لا فعل له وانما يجب ومنه يجب قصد وواعيته حيث
اقر بكونه مقصده وواعيته تابعين لارادة الله وعلمه فامسار
الى منع كونه مقصداً بحسب قصد وواعيته مقصداً للوجوب
والامتناع بل الوقوع في الامتناع في بعض الافعال ورب الفعل
يتبع ارادة الغير كما لا يخفى واليه اشار بذكر الوقوع والنسب في المسبب
ولو سلم ان ارادة الوجوب والامتناع فملا يجوز ان يكون بتجته ارادة
الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق اخرى العادة كما في شرح
واليه اشار بالوقوع على حسب التقدير المتعارف على الارادة والعلم
وقية اشارات الاولى انه لا عتراض في العلم لازماً في القدر
الى الا في م اذ التزام الكفر واليه اشار بتفريق الكفر في الوقوع
خلاف التقدير المستلزم لتغير العلم لازماً وصرح به بعده ومنه
اخذت فعي وقال القدرية اذا سلموا العلم خصموا كما
في شرح جميع الجوامع للوحي العاقل الثاني انه لا عتراض في العلم
من العبد في القول باستقلال العبد بفعله والاستدلال عليه
بالعبد وواعيته بالوجوب تناقض في الية اشار بتفريق قول
بل يقع في قوله انه لا يسر في طلب موسى على تقدير قول القدرية
بالتقدير بل لا في م ومنه قال البعض ذكراً المعترض الداعي
الموجب ودين العلم لازماً هما العتراض في العلم كما في شرح المتأخر
وقال الامام الرازي انه ما يحسن البصر في المسبب كما لا يخفى
في افعال العلم القدرية في ذلك والافهم التناقض في العلم في
عليه الثاني انه مقتضى التقدير وخلق الداعي لو سلم توقف
الفعل عليها انه يساق اختيار العبد وعلمه الى ما يتعلق به القدر
وخلق دواعيه ولا يقع خلافه لانه يسلبه لا اختياراً ووقوعه
في الاستمرار في توقف صدور الفعل عن الفاعل على الداعي

الدواعي ووجوب حصوله لا ينافي مدخلية القدرة كما دلت
بالتأثير في وجود الفعل وانما ينافي الاستقلال بالاعمال عليه كما
في نهاية العقول والموافق واليه اشار بذكر الوقوع على حسب
التقدير فحق المسبب لارادة الامام ابن الهمام انه جميع ما يتوقف عليه
افعال الجوارح من الحركات وكذا التزويك التي هي افعال النفس
من الميل والارادة والاختيار لخلق الله تعالى لانما تارة العبد
فيه وانما محل قدرته وعلمه غيب خلق الله تعالى هذه الامور في باطنه
عنه ما يستلزم بل لا بد ووجهها ضارقي الى الفعل طابا اياه والوجه
العبد ذلك الغم خلق له الفعل فيكون منشئاً الى الله تعالى
من حيث هو حركة والى العبد من حيث هو زنا وكثرة وانما خلق الله
هذه الامور في القلب ليعلم في الكف ما سبق عليه تعالى في الظاهر
منه في خلقه الامور والطاعة له وليس للعلم خاصية التأثير لكونه
المكلف مجبوراً ولا خلق هذه الاشياء بوجوب انظاره الى
الفعل لانه تعالى اقدر فيما يختاره ويميل اليه بواعيته على الغم
على فعله وتركة اذ في المستمرات الانسان ما يجب وحينئذ
وفعل شيء وهو كبره خوف اوجبا فعن ذلك الغم مع تكليفه
وعنه صح ثوابه وعقابه ومده وذمه وانتهى بطلان التكليف
والجبر المحض وكفى في التخصيص التكليف هذا الامر الواحد على الغم
المضمين وما سواه مما لا يخص في الافعال بخلافه والتزويك كلها
مخلوقة لله تعالى متأسرة بقدرة بل واسطة القدرة كما دلت ومع
ذلك فقلما يكون حسن هذا الغم بل يتوقف منه تعالى وليس عليه ان
انه يوقفه بل اذا علم طريق الخير والشر وخلق المكنة فقد ائذ اليه
وعدم التوفيق وهو لا يخلو لانه هو ان يردعه مع نفسه لا يضره ولا يغيثه
لا يسلبه المكنة من ذلك الغم ان يخلقها له وهذه قدرته خفية
مدرجة تحت مطلق القدرة الكلية التي تخلق مع الفعل بحسب
جرى العادة الالهية الثاني بالارجاع الى الارادة الالهية
المتعلقة على حسب العلم لازماً واليه اشار وقال في الرواية الامام

الاستغنى في الارشاد والسفاه في التبعيد عن يوسف و
في رواية الامام الشافعي في الاحكام واية المعنى في التفسير
ونور الدين البخاري في الكفاية عن اسد بن عمرو ويقال له اسلي
المقدري في المعاني والارزاق هل علم الله في سابق علمه الازلي
الشامل للحيات والكنيا ما كان وما سيكون ام هذه الاشياء
من طاعات العباد ومعا صيدهم الصادرة عنهم باختيارهم وسائر
افعالهم يكونون على ما هي عليه اى توجد في اوقانها المعينة على وجه تعلق
به العلم الازلي ومطابقة له ام لا علمها في سابق علمه بل في وقتها
فانه قال لا علمها في سابق علمه بل بعد وقوعها كما ذهب اليه جهم
ابن صفوان وصنف م بن الحكم وابو الحسن البصري ومن تبعهم
من القدرية فقد كفروا لانه تجسيم له في الازل فيعلم ذلك علوا كبيرا
وانه قال نعم علمها في سابق علمه على ما توجد هي عليه في اوقانها المعينة
مطابقة لعلمه الازلي كما ذهب اليه جمهورهم فقبله اقراره الله تعالى
ورجح في الوجوه انه يكون هذه الاشياء في الطاعات والمعاصي
وسائر افعال العباد كما علمت على وجه تعلق العلم به في الازل او اراد
انه يكون تلك الاشياء وتوجد في اوقانها المعينة بخلاف
ما علم وتعلق به علمه في الازل فانه قال اراد ان يكون كما علم وعلى وجه
تعلق به سابق علمه فقد قرأه ارادة ورجح في الموضوع الايمان بوجه
اراد من الكافر الكفر بحسب ما يقع منهم من الاختيارات المتناقضة
التي ما تعلق به سابق علمه تعالى و ارادته واخر في اقراره ذلك حيث
لزمه الاعتراف باثبات ما نفاه من ارادة الكفر والكفر ونفى
ما اثبت من الاستقلال فيه بالاختيار وانه قال اراد من الكفار
والعصاة الائمة والطاعة بخلاف ما علم منهم في سابق علمه
من الكفر والمعصية كما صلبوا باختيارهم كما زعموا انه يريد من الكافر
الائمة وانه لم يقع لا الكفر وانه وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة
لا الفسق فقد جعل وصف به متمنيا حصول مراده
متمنيا على عدم حصوله لانه اراد في الشئ انه لا يكون بامر

او فكأنه على خلاف مراده او اراد ان يكون فلم يكن ولم يوجد على
مراده فهو متمن في ذلك متمن على فوائده ووجه وصف به متمنيا
حصول مراده متمن على عدمه فهو كونه متمن في نفسه النقص والجزالة
اذ جسد اكثر ما يقع خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك
ربيس قرية من عباد الله تعالى ذلك علوا كبيرا كما في شرح المقاصد
فاشار الى محله ما علم الله اراد وقوعه بحسب اختيار العبد بحسب
انه يقع البتة باختياره بحيث لا يقع منه اختيار الزك
ولا ينساق اليه وكذا ما علم الله اراد عدم وقوعه منه بحسب
اختياره بمنع وقوعه البتة باختياره والترك بحيث لا ينساق
اختياره الى الفعل وانه كان متمنا في نفسه منه فان الخوف
والامتناع تابعا للعلم التابع للوقوف النابع لقدرة العبد
وقبه اشارات الاولى انه تعالى يريد ان يفعل العباد ارادة ينساق
اليه ما يعلق به ارادته تعالى وعلمه لانه تعالى لما اعطاه قدرة و ارادة
فقد اراد ان يفعل بقدرته وآلا الكائن خلق القدرة فيه علما كما في شرح
الصيغ واليه اشار بقوله قبله ان اراد ان يكون كما علم في نفسه
الدليل بالاشارة الى الافعال الصادرة عنهم بالارادة الثانية
انه القول بعدم وقوع مراده تعالى و وقوع واداء العبد بنزوم
نسبة النقص والمغلوية اليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واليه
اشار بقوله فقد جعل به متمنيا متمن او انه ما كان ولو به النقص
عن ذلك بانه اراد من العباد الائمة والطاعة برغبة واختيارهم
فلا تجز ولا نقص ولا مغلوية له في عدم وقوع ذلك كما لمكان
اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكراما ولا اضطرارا
فلم يدخلوا اليه بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع واداء العبد
والخدم وكفى بهذا النقص والمغلوية كما في شرح المقاصد الثالث
انه لا يستلزم الجبر بل امر بين امرين فانه يقع بعلم الاشياء كما يكون
عليه فلو كان شئ بقدره العبد لعلمه ذلك فيكون الواجب وقوع
ذلك الشئ بقدره العبد فيلزم تبوت القدرة لا نفيها وايضا

الوجوب والامتناع ما بعينه للعلم التابع للوقوع التابع للقدرة
 فيكون ما تابع للقدرة والوجوب والامتناع بالقدرة لا يتأخر
 كما في شرح الصحائف واليه اشار بقوله يقال له هل علم الله
 هذه الاشياء تكون على ما هي عليه الا بعينه انه شمول علمه تعالى
 لا فعاله تعالى ايضا لا يستلزم نفى صدوره بالقدرة واختياره
 واليه اشار بتعليق الكون كما علم على الارادة مطلقا قال في شرح
 المقاصد واما النقص بفعل البارى تعالى بانه يشمل علمه لا فعاله
 ايضا فيلزم انه لا يقع فيها خلاف علمه البتة مع الاتفاق على كونها
 بقدرة واختياره فمدفوع بانه الاختيارى ما يكون الفاعل متمكنا
 من تركه بزيادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعل البارى لانه
 ارادة قد كملت متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجاز ان
 يتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقا لعلمه ليقض الوجوب
 او الامتناع اذ لا قبل للازل فالى صل انه يتعلق العلم والارادة معا
 فلا محذور بخلاف ارادة العبد ثم اشار الى حكم من استدلال
 بالآيات المزبورة واقرها على مذهب مذهب القدرة بتبنيها على جمهور
 اهل السنة من عدم الكفر لما قول في غير الضروريات الدينية
 وقال في الفقه البسيط ولم يكفر هذا المستدل بالآيات المذكورة
 على مذهب القدرة بانه لم يرد الالاهية حيث اقرها على مذهب
 ولم ينكرها وانما اخطا في تأويلها حيث خالف الآيات المحكمات
 والدلائل القطعية ولم يرد تنزيهاها فكان استدلاله بسببه ليل
 وليس به وكفا في رد كنه لا يطلع عليه الا بمعان النظر كانه قدرا
 في عدم الكفر له ولذا اتى لما ذكر من الخطا في التأويل بآية التنزيل
 لا يكفر من قال انه اصابت مصيبة اى بصيب المعصية اى ما
 ابتلاه الله بها بزيادة والتفقا على سوء الاختيار او هي مما نسب
 وحصلها باختيارى وليست هي مما ابتلاه الله بها او استدلال
 القائل على عدم الابتلاء بها من الله بانها انصرفت الى العبد
 في الالاهية الله تعالى قال وما اصابت من مصيبة اى معصية

معصية فمن نفسك لانها المحصيل في سجلب المعاصي وقال
 وما اصابت من مصيبة فيما كسبت بدعيم فبسبب معاصيكم وهو خطي
 في التأويل في الالاهية ان ابتداء المدلول بقوله كل من عند الله فان
 الكل منه الجاد او ايضا لا غير ان محنة احسانه وامتنانه وسببه
 مجازاة وانتقام كما في نفسه البياض واليه اشار بقوله اى
 بدلوكم والافادة عليكم وقته اشارات الاولى الى القدرة
 اى ملين للسنة في الالاهية على المعصية واليه اشار بالتفسير قال
 الجباري قد ثبت ان لفظ السنة تارة يقع على البلية والمحنة
 وتارة يقع على الذنب والمعصية ثم انه تعالى اضاف السنة
 الى نفسه في الالاهية الاولى بقوله قل كل من عند الله وضا فيها هذه الالاهية
 الى العبد بقوله وما اصابت من مصيبة فمن نفسك فاستدل بالتوقيف
 بينهما ووقع التناقض ولما كانت السنة بمعنى البلاء والسدة
 مضافة الى الله وجب ان تكون السنة بمعنى المعصية مضافة
 الى العبد حتى يبرول التناقض الثاني في قوله تعالى فما اصابت من مصيبة
 من حيث الايجاد والى العبد من حيث الاكتساب واليه اشار
 بالاضافة اليهم والقدرة ولا يفرج فيها ضافتها اليهم كما في قوله
 حكايه عن ابراهيم واذا مرضت فهو يشفين حيث اضاف المرض
 الى نفسه والشفاء الى الله رعاية للادب ولم يفرج ذلك
 في كونه تعالى خالقا للمرض والشفاء الثالث في عموم التقديم
 وقد كشف سابق قوله ما اصابت من مصيبة فمن الله حيث لا ينفيد
 العموم في جميع الحوادث التي منها الالاهية وقد حكم على كمالها بانها من الله
 فثبت ان الالاهية من الله وكذلك قوله وان نفسي من سنة نفسي
 العموم في كل السمات فالآية دالة على ان جميع الطاعات والمعاصي
 من الله تعالى وخلقه ولا كل من قال الالاهية من الله وخلقه قال
 الكفر من الله وخلقه فالقول بانه احداهما من الله ووجه الاخر في لفظة
 لا جماع الالاهية كما في التفسير الكبير واليه اشار بقوله في التفسير واما قد روي
 ثم اشار الى عدم الكفره لخفا فسارنا وبله فقال ان الالاهية اخطا

والله يشار بالتدليل

في التاويل، لانه التزبي فيه فكانه خطأ عذر له في عدم الكفر
قال الامام الرازي في سورة الانعام سمعت الشيخ الامام الوالد
عمر بن الحسين رحمه الله قال سمعت الشيخ ابا القاسم سليمان بن ناصر
الانباري كان يقول لفظ اهل السنة ان تعظيم الله في جانب القدرة
ونفاذ المشيئة ونظر المعزلة الى تعظيم الله في جانب العدل والبراه
عن فعل لا ينبغي فاذا تأملت علمت انه احد الميضي ان تعظيم
والاجلال والمقدس التزبي لکن منهم في اخطا ومنهم في اصحاب
وجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله وركب الغني ذو الرحمة
فما فرغ عمر بن بيان خلق فعل العبد وتكونه شريع في بيان
خلق المعجزات لصديق الانبياء وبيان يكون العصمة فيهم صوننا لهم
عن البغي وارتكابه فاشارة الى الاول قال في الفقه لا كبر مقدما
لبيان على العموم والآيات اي المعجزات الدالة على الصدق
للانبياء لصديقنا لهم في دعواهم النبوة حق فاستفاد ان
تفاضلها وان كانت آحادا فالقدر مشترك ثابت بالخير
المستوات وفي المقام اشارات الاولى انه قد يطلق النبي على الوفاء
العام والترادف للرسول فالنبي ان بعثه الله لتبليغ
ما اوحى اليه وكذا الرسول وهو الماد هنا ولذا اقتصر على الانبياء
وقد يخص الرسول بجهل شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي
واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب
فقبل هو من كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة
والتي قد تخلص ذلك كبوشع عليه السلام واليه اشار الامام بيان
الشريعة النسخية لكل رسول فيما سبقت له الشريعة من البعثة
لطف من الله ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصلح لا يخص فانه
النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد
لا يكمل الا ببعثة الانبياء فثبت على الله عند المعزلة لكونها لطفا
وصلا حال العباد وحب عند الله فلا سفة لكونها سببا للخير
العام المستحيل تركه في الحكمة والغاية الالهية والى هذا ذهب كثير

كثير من المأثر به وقالوا انها من مقتضيات حكمة البارئ بسبيل
انه لا يوجد كاشي في السفة عليه كما انه ما علم الله وقوله كما ان يقع
رشي في الجبل عليه والحق رانها لطف من الله ورحمة بحسن فعلها
ولا يفيج تركها ولا يثبت على استحقاق من المبعوث واجتماع
شدة وخطية كما زعمه الفلاسفة بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء
وهو اعلم حيث يجعل رسالته كما في شرح المقاصد واليه اشار
الامام بالاطلاق وعدم بيان الوجوب في المقام الثالث
انه المعجزة في العرف او خارج للعادة مقدومة بالتجدي مع عدم
المعارضة فعمد الامام للفعل كالتجدي لما في بين الاصابع وعدم
كعدم احراق النار واحترق بغيره المقارنة للتجدي في كرامات
الاولياء والولايات الاربابية التي تتقدم بعثة الانبياء
وعما انه يتخذ الكاذب معجزة من مضي من الانبياء حجة لنفسه وبقية
عدم المعارضة عن النبي والشعيرة كما ذكره الامام الرازي واليه
اشار بالآيات في المقام لانه المتبادر منها خوارق العادات
الدالة على صدق الانبياء في دعواهم المقارنة لها فانها بمنزلة
صريح التعبد بوجوب العادة بغير ان الله تعالى يخلق بغيرها
العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس متك جهور
جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فظا لبوه بالحجة فقال
هي ان الخالف هذا الملك عاداته ويقوم عن سريره ثلاث
مرات ويقعد ففعل فانه يكون لصدق بقاء ومفيد للعلم
الضروري بصدق غير رتيب ثم اشار الى اظهر معجزات نبينا
عليه السلام على الخصوص وقال في رواية البلخي وكوار في حديثي
الشيخ بن حبيب الصغير في عماد السعدي التابعي الجليل المجتهد درك
حسمانية في الصحابة عمر بن مسعود قال ان النبي صلى الله عليه وسلم
بكنة فلقين فانه هذا من جملة معجزات نبينا الظاهرة المتواترة
قد رواه جمع كثير في الصحابة كما بن مسعود وغيره قالوا قد انشع
الفرسقين منها عديت حيث كانه يجبل بينهما وكان ذلك

في مقام التحدى فكان معجزة كما في شرح المواقف رواه سبعة
من الصحابة علي بن ابي طالب و ابن مسعود و ابن عباس و ابن عمر و انس و حذيفة
و جبير بن مطعم و في نسخة اخرى و في نسخة اخرى و في نسخة اخرى
خارج البخاري و مسلم بن ابي مسعود و ابن عباس و انس و احمد بن حنبل
و ابو عوانة و ابو داود و الطيالسي و اسحق بن راوية و عبد الرزاق
و الطبراني و ابن مردويه و ابن مسعود و ابن عباس و البيهقي
و ابو نعيم بن مسعود و في رواية انس و ابن عباس في ذلك
كان بعد سؤال المشركين و في رواية ابي نعيم بن مسعود انه
قال لقد رأيت احد شفيعي على الجبل الذي بيني و بين مكة و رواه
البيهقي و القاضي عياض بن علي و حذيفة بن اليمان و مسلم
و الترمذي و ابن عمر و احمد بن حنبل و البيهقي و جبير بن مطعم و رضي
الله تعالى عنهم و قال السبكي انه متواتر و محل الا نشاف قيل
مكة وقع شقة على ابي قبيس و شقة على الشوائد و روى ابيهما
و قيل مني و كان يطلب صنادة فريش فقال بعضهم انما اهل
الافاق فلما اخبروا بمثله قالوا هذا هو مستمر كما في شرح الشفاء
للخفاف و اكرم موسى بن علي بن ابي الحسن و اكرم محمد بن علي
فخلق له القمر فوق السماء و انظر الى فرق ما بين السماء و الارض
كما في التفسير الكبير في سورة الكهف و قال في الفقه الاكبر و خبر المروج
الى السماء حق ما ثبت بالروايات المشهورة في ثلاثة و ثلثين
صحاحا امير المؤمنين و علي و ابن عباس و ابن مسعود و جبير
و ابي بن كعب و ابن عمر و ابن العاص و حذيفة بن اليمان و انس
و جابر بن عبد الله و مالك بن صعصعة و ابي ايوب و ابي امامة
و ابي ذر و ابي سعيد الخدري و سمرة بن جندب و بريدة و صهيب
و شداد بن اوس و ابي هريرة و سهل بن سعد و عبد الله بن سعد
ابن زارة و عبد الرحمن بن قوط و ابي بكر و ابي ليلى الانصاري
و علقمة بن عامر و عطار و ابن حبيب التميمي و ابي حنيفة و ابي سفيان
ابن حرب و ام سلمة و ام هانئ و عائشة و اسما بنت ابي بكر رضي الله

الله عنهم و روى عنهم اكثر من ثلثة و ثمانين رجلا و انا احمد بن حنبل
و ابن مردويه و ابو نعيم و البزار و البيهقي و علي و احمد و البخاري
و مسلم و النسائي و البزار و البيهقي و علي و احمد و البخاري و مسلم
و النسائي و البزار و الطبراني و ابو يعلى و ابو نعيم و البيهقي و ابن حبان
و ابن مردويه و ابن عباس و احمد و البخاري و مسلم و الترمذي
و ابن ماجه و البزار و ابو يعلى و الطبراني و البيهقي و ابو نعيم و الحاکم
و سعيد بن منصور و ابن عساکر و ابن مردويه و الحاکم
ابن ابي اسامة و ابن شهاب بن عمر بن مسعود و ابو داود و البيهقي
و الطبراني و ابو نعيم بن عمر و رواه ابن مردويه و عبد الله
ابن احمد بن ابي بن كعب و البيهقي و ابن مردويه و ابن عمر بن الخطاب
و احمد و الترمذي و النسائي و الحاکم و ابن جبر و البيهقي و ابن
ابن شبيب و ابن مردويه و حذيفة بن اليمان و رواه البخاري و مسلم
و ابو داود و الترمذي و النسائي و ابن ماجه و احمد و ابو يعلى
و البيهقي و البزار و ابن جبر و ابن لال و ابن ابي حاتم و الحاکم
الترمذي و ابن سعد و ابن حبان و ابن عساکر و سعيد بن منصور
و ابن مردويه و الضياء و الدارقطني و انس و رواه البخاري
و مسلم و الطبراني و التميمي و ابن مردويه و جابر و احمد و البخاري
و مسلم بن مالك بن صعصعة و البغوي و ابن عساکر و ابي امامة
و ابن ابي خاتم و ابن مردويه و ابي ايوب الانصاري و البخاري
و مسلم و ابن عساکر و ابن زر و اخرجه البيهقي و ابن جبر و ابن حبان
و ابن مردويه و ابي سعيد الخدري و الترمذي و البزار و الحاکم
و الرزائي و ابن حبان و ابو نعيم و ابن مردويه و ابن مردويه
عنه سمرة بن الجندب و الطبراني و ابن مردويه و صهيب بن سنان
الرومي و رواه ابن ابي حاتم و البيهقي و البزار و الطبراني و ابن مردويه
عنه شداد بن اوس و البخاري و مسلم بن ابي حنيفة الانصاري و البخاري
و مسلم و ابن ماجه و احمد بن حنبل و ابن ابي حاتم و الطبراني و ابن جبر
و البزار و ابو يعلى و البيهقي و ابن سعد و سعيد بن منصور و ابن عساکر

الحق في السما كالارض وعروج الانبياء في جنة واما عدم دليل الاستماع
وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال ايضا لو كان دعوى النبي عليه السلام
المعجزة في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية النكار ولم يرد بعض
من اسلم ثم وادعاه في صدق النبي عليه السلام في شأن الامامة في المقام
بالاكتفاء بذكر معجزتين باهرتين من معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وآله
نبوة بالمعجزات من باب برهان الانبى وتقريره على ما في شرح المقاصد
وغيره انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كذب
فهو نبي اما دعوى النبوة في التواتر والاتفاق حيث جرت مجرى
النسب في الموضوع والاشراق واما اظهار المعجزة فلا بد من اقرانه
واخبر عن المعجرات واظهر فعالا على خلاف المقادير وبلغت
جملتها في التواتر وان كانت في صيدها من الاحاد اما بيان الاول
فهو انه عليه السلام كثر في القران ودعا الى الاتيان بسورة في منزله
في البلاغة والفضاحة فصاغ البديع والقصي في العرب العباد
مع كثرة فهم وشهرتهم بغاية العصية والحكمة الجاهلية ونها كثرهم على
المسابقة والمباراة فخرجوا من تحت اثار المفارقة على المعارضة
وبذلوا المهاد والارواح وودعوا المدافعة فلو قدر على المعارضة
لعارضوا ولو عارضوا لنقل النبال التواتر الدواعي وعدم المعارف
والعلم بجميع ذلك قطع كسائر القاريات واما بيان الثاني فهو
انه اخبر عن المعجرات الماضية كقصص نوح وابراهيم ولوط وقصة يوسف
وبولس وغيرهم على تفصيلهم من غير سماع من اقبل ولا ين من كتاب
وعنه المعجرات المستقبلة كقوله تعالى سنبعثونهم قوم اولي باس
شديد من بعد غلبهم سنبعثونهم سبهم اجمع ويولونهم الذين قتلوا
سنبعث كل امتي ما روي في منها اختلاف بعدى ثلثون سنة واخبره
بهلاك كسرى وقبض وزوال ملكها والاتفاق كنوزها في سبيل الله
وغير ذلك مما روي في صحاح الاحاديث وقد اقرنت بدعوى النبوة
فيتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصلاح الاعمال فيتميز عن الكهانة
وتجربتها واما بيان الثالث فهو انه ظهر منه عليه السلام افعال على خلاف

حدف العادة بعضها اربابته ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها
لنصد ببقية ظهرت بعد ما وتنفرد في زاته وامور متعلقة
بصفاته وامور خارجة عنها مما يبره على الف كما فصل في ادل النبوة
واما اثبات نبوة العامة من باب برهان التمسك بقوله تعالى في كتاب الله
الامام الرازي انه عليه السلام ادعى بين قوام لا كتاب لهم ولا كلمة فيهم
اني بعثت بالكتاب والحكمة لا تخم مكارم الاخلاق واكمل الناس
في قوتهم العلمية والفنية وانور العالم بالامانة والعمل الصالح ففعل
ذلك واظهر دليلا على الدين كله كما وعد الله ولا معنى للنبوة
الا ذلك واثباته في الثاني من مذهب المذهبين من
اهل السنة في عصمة الانبياء ثم الكفر مطلقا قبل البعثة وبعد ما
وعنه الكبار بعد البعثة مطلقا والصغار بعد او المنفرة مطلقا
كما في شرح المقاصد وغيره وهذا مذهب الثمينة واخبره الاستناد
قال الامام النووي هو مذهب المحققين في المسلمين المجدين وقال
في المسابقة هو المختار فيما ليس طريقه الا البلاغ واما فيه فهم معصومون فيه
من السهو والغلط وقال فيه مبينا لعصمتهم على العموم والانبيا صلوات
الله عليهم كلهم منزهون بنبوته الله بعد البعثة كما دل الوصف في ان
الف على حقيقة في حال الانصاف كما تقرر في الاصول ثم الصغار
تجاهله الاطلاق لكن المراد بالعمد لما بينه ما سيجي بعده من الضريح
والكبار مطلقا خلافا للحنوية فيها والكفر مطلقا كما دل الاطلاق
فيها وكذلك في قبل البعثة كما صرح به وعينه الدليل بعده خصال
للسبعة فيه في حال النضية ولا زارفة في الخارج مطلقا وايضا في الامام
ونفصيل المقام انه القبيح اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كما كذب
فيما يتعلق بالنسب او لا والثاني اما ان يكون كذبا او معصية غيره
وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة القم
والنظف كحبة او غير منفرة كذبة وهم بمقصود كل ذلك اما عمدا
او سهوا وبعد البعثة او قبلها واخبره على وجوب عصمتهم عما بينا في
مقتضى المعجزة وقد جوزة القاضي الباقلاني سهوا عما منه ان لا يخل

في النصيب المقصود بالمعجزة وغيره الكفر مطلقا وقد جوزه الاذا رقة
من الخواارج بناء على تجوزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز
الشبهة اظهاره نقبه واحدة اذ اعلم ان النفس في الملكة ورد
بان اوله لاوقات بالنقبة ابتداء الدعوة لضعف الامي وسوكة
المخالف وكذا في تعبد الكبار بعد البعثة ففقدنا سماعا وعند المعترلة
عقلا وجوز وكثيرة لما سبنا في موضع الوقوع وكذا في الصفا المنقبة
لا خلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعترلة الى نفى
الكبار قبل البعثة ايضا وبعض الشبهة الى نفى الصفا قبل الوصية
والذهب عنه ناس من الكبار برجاء البعثة مطلقا والصفا ثم لا سهاوا
لكن لا يصرون ولا يقررون بل يبهنون فيسترون وذهب امامنا
وابو هاشم في المعترلة الى تجوز الصفا ثم بعد كما في شرح الملق صد وغيره
وتمسك جمهور بوجوده لا يخلو عن مقال كما في المواقف فلا الم يعرض
لها الا امامنا في اثبات عصمة نبينا هم على حضور الكسرة لال
عليها بوجه ثبت عصمة الجميع لعدم الفاصل فقال فيه محمد صلى الله عليه
وسلم حبيبة اي محبوبه المكرم عنده واصل المحبة المبل الى بالوافق
المحب وهو عليه كمال محال فحسبه له عصمة وتوفيقه وتنه اسباب
القرب وافيضة رحمة عليه كما في الشفاء وفيه اشارة الى قوله
عليه السلام انا حبيب الله ولا يخفى وانا حامل لواء الحمد يوم القيمة ولا يخفى
رواه الترمذي والدارمي والبيهقي ورسوله اي لم يزل منه بشرة لجة
مجددة الى جميع الانس والجن كما دل اطلاق في المقام قضية اشارة
الى انهم يوم رسالته في اصل بعثته ولا يخص بعصر بخلاف بعثة آدم
ونوح كما في فتح الباري وبنته اي الخيرة المأمورة بالاطاعة والانداز
وفي المقام اشارات الاولي انه عطف الوصفين في المقام
مشبه الى ان الرسول اخص من النبي في كل رسول نبي وليس كل نبي
رسولا كما في الشفاء الثاني سبنا انه عليه السلام جامع لهما شرف
به روحه قبل احواح جميع الانبياء والقوله عليه السلام اني عنده الله
اني نعم النبيين وانه آدم لمجدل في طينته اي ساقط على كبد له وهي

ط
والحاجة

فان الخواارج معجزة واما البنية
اذ كان الخلق والحيوان
رسول الله صلى الله عليه وسلم

خاتم

وهي الارض وليس المعنى انه كان نبيا في علم الله كما ظن البعض بل
بل انه خلق روحه قبل احواح وسائر الارواح وخلق عليه
خلقة الشرف بالنبوة اعلا ما للملأ الا على به الثالث ان الله
رسول نبي بعد موته كما دل اطلاق صيغة النبي على روحه في كلام
فان النبوة صفة لروحه فهو بعد موته رسول نبي ولا يضر انقطاع
الوحي والتبليغ فقد اكمل دينه كما في شرح الشفاء الخوفي كما قال
الامام عليه السلام في البغداد ان المسكين من اصحابنا على انه عليه السلام
حي بعد وفاته وانه يستر بطائفة منته كما في المنظم للحافظين
الشيخي الرابعة انه الرسالة اشرف من النبوة كما ذهب الجمهور
واليه اشار بقدر الوصف في المقام وصفيته اي مصطفاه
ومقوله المختص بل يتعلق بغير الله في ظاهره وباطنه كما في شرح
الشفاء وفيه اشارة الى قوله عليه السلام انه الله اصطفى من ولد آدم
ابراهيم واصطفى من ولده اسمعيل واصطفى من ولده اسمعيل نبي كنانة
واصطفى من بني كنانة قريشا واصطفى من قريش بني هاشم واصطفا
من بني هاشم واه مسلم وغيره ثم واثمة بن الاسقع ونقبة اي
منقاة عن الآثام وبنيته بقوله لم بعد الضم ولم بشرى بانه
اي لم يترك به شر كجلب او خفياء طرفة عين اي في وقت
وانه قل لانه الطرف كثر ثمة الاحفان للنظر فهو كثر ثمة في الوقت
قط اي في الزمان لما في بعض قبل النبوة فانه طرف لما مضى وخطي
الكت في استعماله فانه للمنفصل والمعنى لم يلبس بشي ما ذكر
في وقت ما قبل النبوة وكذا بعد ما بالنظر الاول وفيه اشارة
الى الرقة على الشبهة المجوزة صد والكفر حال النقبة وعلى الاذا رقة
المجوزة مطلقا ولذا اكد النفي ولم يترك فقيد كما يتبادر
صغيرة ولا كبيرة قط اي قبل النبوة فلم يثبت عنه كبيرة ولا صغيرة
عند اقبل النبوة ولا بعد ما بالظن الاولي فلا ينافي ما سبنا في
وفيه اشارة الى الرقة على كثرة المجوزة لذلك وادخل المقام وقال
في كتاب العالم ولم ياد بشي نهي الله عنه اي لم يخالف في شئ

ظنه كبر في شرح الحديث
منه

وفصل الامام من الخاتم في السابعة فقال ان الله
ان النبوة من الانبياء والنبي خاتم النبيين
فلا شك ان النبي خاتم النبيين ولا يبعث بعده
والموت مع ان الحكم بالنبوة باق الى الابد واذ قلنا
انما يدونه من مرتبة من القرب خاصة بغيرها
التبليغ عن الله من اوحى اليه ذلك في عينها
باقية ابد او صفا للروح ودليل من ذهب الى جوده
عليه السلام ما رواه ابو داود والترمذي والنسائي
وابن ماجه عن انس عنه عليه السلام انه قال الانبياء
اجاء في قبورهم يعيدون

من الاحكام بل جميع ما قال فيه وحى الملك العلام وفيه اشارة الى عصمة
عائنا في مقتضى المعجزة كالكذب فيما يتعلق بتبليغ الاحكام والامر
لفظ طلب به الفعل جز ما بوضعه استعلاء والنهي لفظ طلب به
الكلف جز ما بوضعه استعلاء كما في مرقاة الاصول ولم يقطع شيئا
وصله الله اي لم يقع منه عليه السلام في شيء قطيعه لا بهي بها الله
كقطع الرحم والاعراض عن موالاة المؤمنين والتفرقة بين الانبياء
والكتب في التصديق وسائر ما فيه ترك خبر او تقييد شر فانه يقطع
الوصول بين الله وبين العبد المقصود بالذات في كل وصول وفصل كما
في تفسير البصائر وفيه تأكيد لبيان عصمته على جميع الكائنات مطلقا
ولا وصف امره اي لم يبين شيئا وصفه الله ذلك الا بغير ما
وصف به النبي وبسببه وسمى الامر الذي هو واحد الامور به تسمية
للمفعول به بالمصدر في انه مما نوره كما قيل له شانه وهو الطلب
والقصد كما في تفسير البصائر واي واو في بقوله وكان موافقا لله
في جميع الامور لم يستدع اي لم ينشئ شيئا في الدين بزيادة او نقص
بغير اذنه في الله تعالى ولم ينقل على الله غير ما قال اي لم يغير على الله شيئا
وسمي الانشاء لقوله لا انه قول مكلف وفيه اشارة الى قوله تعالى
ولو نقول علينا بعض الاقوال لاختارنا منه بالبين ثم لقطعنا منه
الوتين وحاصل الوجوه فيه انه لو نسب اليه قول لم نقل المنعاه
عن ذلك اما بواسطة اقامة الحجج بان لفيض في بياضه اقامة السلب
عنه القدرة على التكلم بذلك القول على ما هو مقتضى الحكمة لئلا يشبهه
الصادق بالكاذب كما في التفسير الكبير وما كان في المكلفين اي
في دعوة الخلق الى الشريعة بل كل عقل سليم وطبع مستقيم فانه يشهد
بصحتها وجلالتها وبعد ما علم باطل كما في التفسير الكبير وفي بيان اشارة
الى انه هاديه عليه السلام وانتفاع اهل الدنيا بدعوته اكل من انتفاع
سائر الامة بدعوته سائر الانبياء فوجب توكيده عليه السلام افضل
من سائر الانبياء ولا نهى وصفت الانبياء بالاوصاف الحميدة
ثم امره عليه السلام بان يشهد فيهم وقد امتثل به داعي جميع ما

ما انوار به في تحصيل الحميدة واجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم فيكون افضل
منهم كما في التفسير الكبير والمعالم للرازي واستدل على الامام بوجهين
الاول ما اشار اليه بقوله ولذلك المذكور في الامور في قوله تعالى
ثم بطع الرسول فقد اطاع الله وهذه الآية هي القوي الدلائل على انه
معصوم في جميع الامور والنواهي وفي كل ما يبلغه الى الخلق على الله
تعالى لانه لو اخطأ في شيء منها لم يكن طاعته طاعة الله وايضا وجب
انه يكون معصوما في جميع افعاله لانه جعل الرسول قائدا لجميع خلقه في كل
والانسان فوجب لانفاؤه في كل امر ونهي وكل فعل واكل عليه
الا ما خصه الله ليل وهو الاشياء التي يثبت بالدليل المنفصل عنها
في خواص الرسول او صدى طبقا واليه اشار بقوله وامينا في البقية
وسنة وامر منها بعته في قوله في تبعوه والمتابعة عبارة عن الانبياء
بمثل فعل الغير لاجل انه فعل ذلك الغير فكانه الا انه بمثل ذلك الفعل
مطلقا لله في قوله في تبعوه فنثبت كون الانبياء له في جميع افعاله
وجميع افعاله الا ما خصه الله ليل طاعة الله وانفاذا للحكم الله كما
في التفسير الكبير الثاني ما اشار اليه بقوله ولذلك قال الله وما اتاكم
الرسول من الامر فخذوه وما ينهى عنكم منكم فاجب الطاعة وما نهاكم
عنه عن انتم فانه هو الله فهو عام في كل ما في الرسول ونهي عنه
وامر الفتي داخل في عمومهما كما في التفسير الكبير فلو انه بمعصيته
لوجب علينا بحكم النص متابعتة في فعل ذلك الذنب وهذا باطل
فذلك باطل كما في المعالم للرازي وفي المقام اشارت الآية
انه العصمة تنزها الله لا نبي بعده بان لا يخلق فيهم ذنبا كما هو المتبادر
لا ملكة تمنع الفجر كما زعم الفلاسفة ولا خاصية يمنع سبها صدى
الذنب عنهم كما زعم قوم واليه اشار بقوله منزهون وبينة الامام
ابو منصور المازني في قوله العصمة لا تنزل الجنة الى الجنة على الطاعة
ولا تنزع عن المعصية بل هي لطف من الله مع نبيه والاختصاص حقيقة
للاستدلال كما في البداية الثانية ان شرط النبوة المذكورة
وكمال العقل وقوة الرأي والسلامة عن كل ما يخل بحكمة البعثة

كما في شرح المقاصد والآية أشار بصيغة التذكير وتنبه إلى
 في مقام البيان وخالف في المذكورة بعض المحدثين وروى
 عن الأشعري أنه السنة أنه عليه السلام مبعوث إلى كافة الثقلين
 وسائر الرسل إلى أقوامهم وآله أشار في مقام البيان بقوله فأنزل
 بجميع خلقه من الجن والإنس وإلى الأخرى قوله كما في آياتها الناس
 أن رسول الله إليكم جميعا لا يخطأ به يوم كل الناس ولا يعلم بالتواتر
 أنه عليه السلام ادعى البعثة إلى كل العالمين كما في التفسير الكبير الآية أنه
 عليه السلام مبعوث إلى الناس من دون الملوك وآله أشار ببيان
 الجميع بالثقلين وضح به الحكيم واليهي ونقل في تفسير الرازي والبرهان
 الشافعي الإجماع عليه كما هو عليه إجماع المحققين فإنه بعض المحدثين خلافاً
 لما في السنة أنه العصمة ثبتت في جميع الأنبياء قطعاً وأما في جميع
 الملائكة فالجنازة عصمتهم جميعاً كما في المقاصد وآياتها روت وماروت
 فالأصح أنها ملكة لم يصدر عنها كفر ولا كبيرة وتخصيها إنما هو على وجه
 المعاني كما يثبت بالآيات والآية والسور وكان يعطى الناس
 ويعلمون السور ويقولون إنما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السور بل
 في اعتقاده والعمل به كما في شرح العقائد النسبية لكن عموم الآية ظنية
 كما في شرح المواقف وفي شرح الفقه الأيسر للفقهاء عطاء يجوز جازي
 أنهم معصومون عن المعاصي والآيات روت وماروت فإنها مخصوصة
 من بين الجملة والآية أشار بالاختصار على بيان عصمة الأنبياء في المقام
 وبينه الإمام أبو منصور السمرقندي في شرح السناديات لما ترويه فقال
 زوال العصمة من أفراد الملائكة لتحقيق المعصية منهم جازاً أو تعلوق به
 عاقبة حميدة أو لم يتعلق به عاقبة وخيمة بخلاف الأنبياء عليهم السلام
 عندنا حيث لا يجوز وجوب المعصية منهم في طريق الحكمة وإن كان مضموراً
 من حيث ذات الفعل وتمسك إلى القول بقصص الأنبياء نقلت
 في القرآن والحديث فانوهم صدور الذنوب عنهم في زمان النبوة
 ومن توهموا استغفارهم وأمثال ذلك وأجيب عنه جملاً
 بأنه ما نقله أدهود ودوماً نقل متواتراً ومخصوصاً في الكتاب

قوله هو الذي روى رسول الله
 ودين الحق بظهوره على الدين كله

في الكتاب محمول على السهو والنسيان أو ترك الأولى أو كونه قبل
 البعثة أو غير ذلك كما في المقاصد وتخصيلاً ما بين في التفسير
 والكتب المصنفة في هذا الباب وإلى الجواب الإجمالي أشار
 وقال في الفقه الأكبر وقد كانت منهم أي من الأنبياء آيات
 أي صفات صادرة عن سهواً ونسياناً في زمن النبوة بمقتضى الشهادة
 وآية أشار بإطلاق الآية فلم يوجد المقصد فيها إلا عينا بل في
 أصل الفعل فإنها محال ما خوذ من زل في الظن إذ لم يقصد الوقوع
 ولا الثبات بعده كما في الأصول وفسره بعطف قوله وخطأ
 إشارة إلى نفس الصفات المنفرة كالنطفة كحجة لصدورها
 بالمقصد والخطية فلا يكون غير قصد إلى فعلها كما في المفردات
 وقية أشارت الآية بتوهمها بالنصوص والآية أشار بقوله
 وكانت منها قوله كما في نفس لم يخله عما وقوله عليه السلام
 إنما أنا بشر أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني رواه البخاري
 وسلم وأبو داود والنسائي وظاهره أنه يورد عليه النسيان
 فينصف به الآية لا يقر عليه فيما هو عليه من نسيان كما في آية
 الثانية أنه تخصيصها بمن النبوة كما دل الصفة إشارة
 إلى أنه ما نفس عليه من غير الزلات لم يصدر في زمن النبوة فهو محمول
 على ما قبل النبوة نحو قوله كما في قوله موسى ففقدت عليه في قوله ذلك
 قبل البعثة كما في المواقف الثالثة الرد على من نفى الصفات
 سهواً وبعض الشيعة الرابعة الرد على من نفى الكسائر قبل البعثة
 ككثير من المعتزلة وبعض المحدثين بشيوعها بالنصوص والآيات
 يتعلق الحكم على الموصوف بصفة هي حقيقة في الحال كما في
 الرد على من نفى الزلة أيضاً مطلقاً بما بالآية الواقعة اختيار
 الفضل وترك الزلة أفضل لعدم جريانه في جميع موارد وآيات
 بقوله وقد كانت منهم زلات في تخصيص الشيخ في بعض
 الأحكام والآحاد الذين وأصول الاعتقاد بجميع الرسل عليهم السلام
 قال في كتاب العالم والرسول لم يكونوا على آيات شذفة أي لم يكونوا

على اصول متباينة في الاعتقاد ولم يكن كل منهم أي كل واحد من الأنبياء
والرسل ناهي فوجه الذي يعترض لهم ترك دين واصل العقائد
الرسول الذي كان قبله بل كانوا يأمرون بالقيام عليه بالانديانهم
واعتمادهم كما في واحد كما قال تعالى دينا فيما علمهم حنيفا
وفي المقامات الأديان الأولى التي الدين بمعنى اصول الشريعة
فبإدراك الملة والآيات يقولون والرسول لم يكونوا على ادب مختلف
قال الامام الزجاج الملة السنة والطريقة نقل الى اصول الشريعة
باعتبار انها كلها النبي المبعوث على امر بارئادهم ولهذا لا يختلف
الانبياء عليهم السلام فيها وقد يطلق على الباطل كما يقال الكفر واحد
ولا اعتبار على حطة الاصل لا تضاد في الباطل كما يقال فلا يقال
لمة الله تعالى ولا الى احاد الامم والدين يراد منه صدق كونه باعتبار
قبول المأمورين لانه الطاعة في الاصل والنظر الى وحدتها قال
تعالى دينا فيما علمهم وقد يجوز به خاصة فيطلق على الفروع ايضا
ومنه قوله تعالى وذلك دين القيمة اي الملة القيمة على ان تعبرا لا اعتبار
كاف في صحة الاضافة وعلى الطائفة المخصوصة بعد دون زيد
نظرا الى الاصل ولهذا صح اضافة الى الباطل تعالى والى الاحاد
ويقع على الباطل ايضا التباينة ان الشريعة بمعنى الاحكام الجزئية
المختلفة والله اشهر بقوله وكان كل رسول يدعوا الى شريعة نفسه
وانباع احكامه التي بعث بها الى قومه وينتهي عن شريعة الرسول الذي
كان قبله ونسخت احكامه بسنة لانه شريعهم واحكامهم كونه كانت
تيرة مختلفة فاشار الى ان الشريعة بمعنى الاحكام الجزئية في الامام
الزجاج الشريعة هي الموردة في الاصل وهي سائر الاحكام الجزئية التي
ينفذ بها المأمورون معاشا ومعادا سواء كانت مخصوصة
من الشريعة او راجعة اليه ولذلك قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة
ومنها جواز التبديل والنسخ يقع فيها ويجوز بها فتنطق على الاصول
الكلمية ايضا خلافا لما في كشف الكثرة في السنة ان
الرسول من جاء بشريعة مستند اليه من لم يأت به وانما هو بالبلغ كما

كما في شرح الناصب الماتية به والله اشهر بقوله وكان كل رسول يدعوا الى
شريعة نفسه وينتهي عن شريعة الرسول الذي كان قبله ونسخت
المحفوظة وصرح به ايضا في سورة الحج وقيل الرسول جمع
الى المعجزة كمنها من لا عليه دون النبي وروى ما في قوله تعالى
على الكتب الاربعة انه ذلك بوقوع النسخ بانه يدل على خلاف
حكم شرعي وليس شرعي متراج واليه اشار بقوله وينتهي عن شريعة الرسول
الذي كان قبله انما هي انما جازة بقلها اما اذا لم يعتبر مصباح
العباد فانما الله تعالى غني عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء
وكله ما يريد ولا يسأل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفصيلا على ما
عليه الحكم كوزن في اختلاف المصالح باختلاف الاوقات وعلم
الحكمة بقدره وانما كان غنيا عنا كما استعمال الادوية بحسب الامراض
والا زمانه ففي ذلك حكمة بالغة لا بد ان كان في الاحياء والامم واليه
اشار بالتعويض للقبليته السادسة ان جازة نقل لانه الاستماع
بالاخبارات كان خلافا في زعم آدم عليه السلام ثم نسخ في سائر
الشريعة ولا يمتنع ان كان جازا في شريعة ابراهيم عليه السلام ثم وجب
في شريعة موسى عليه السلام ولا يمتنع الجمع بين الاثنين كما جاز في شريعة
يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشريعة كما في شريعة عيسى عليه السلام
والله اشهر بقوله لانه شريعهم كانت كثيرة مختلفة قال الامام
الرازي في المطالب العاقل الشريعة اربع منها ما يعرف بالعرف والعقل
معاشا ومعادا فهذا الممتنع طرقت الشريعة عليه معرفة الله تعالى وطاعته
ابدا ومجامع هذه الشريعة العقلية او ان التعظيم لا ملة والشفقة
على خلق الله ومنها سمعية لا يعرف الا انتفاع بها الا بالسمع وهذا يمكن
طرقه ونسخته وتبديله وحكمته نسخته في الاعمال البدنية اذا واطب عليها
مخلف عن السلف فصار كالعادة وظهر انها مطلوبة لذاتها فيمتنع
الوصول بها لما هو المقصود من معرفة الله وبحجته خلاف ما اذا
تغيرت تلك الطرق وعلم ان المقصود من الاعمال انما هو رعاية احوال
القلب والروح في المعرفة والمحبة فانه لا والله لنقطع عن الاشتغال

والظاهر كونه الرسول صاحب شريعة
بالنسبة الى المبعوث اليهم فلا مرد
لنقض سبيلهم في شريعة الله
وهم بشر عباد الله بالنبوة اليهم وان
كان شريعته ابيه فانه اولاد ابراهيم كالموا
على شريعة كما تفضل عليه ايضا ونسخت
في سورة وريم منه

السلام وهو الأصل المسترك فيما بينهم المستند الى قوله تعالى
وهو الايمان بما يجب له بقية والطاعة في الحكم المستند الى قوله تعالى
ولا تخلفوا في هذا الاصل واما في فرع الشريعة فمختلف في ما رأت
الاولى انه انما خص هؤلاء الانبياء الخمسة بالانبياء كما لا يخفى
واصحاب الشرايع العظيمة والاتباع الكثيرة التي نسبت اليها المعنى
شريع لكم في الدين ديننا تطابق الانبياء على صحة والملازمة لا مور
التي لا تخلف باختلاف الشرايع وهي الايمان بالله وملكه وكتبه
ورسله واليوم الآخر والامانة لوجوب الاقبال على الاخرة والاعتزاز
بغيره والاحوال الثلاثة التي نسبت اليها الشرايع على قسمين
ما يمنع دخول الشريعة والتبدل فيه بل يكون واجب البقاء في جميع
الشرايع والملازمة كالقول بحسن الصدق والعدل والاحسان
والقول ببقاء الكذب والظلم والانداد ومنها ما يختلف باختلاف
الشرايع والملازمة ككثير من الاحكام الشرعية التي نسبت على ان
المواظبة على القسم الاول اقوى في تحصيل السعادة والاخوة وعليه
انه الموافقة او مطلوب في الشريعة والعقل كما في التفسير وقال
تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا بوحي اليه انه لا اله الا انا
فاعبدوني وفيه دلالة على ان جميع الرسل اوحى اليهم بالتوحيد وعبادة
الرب المجيد ومعرفة كمال صفات التقدير والتجديد ودلالة
على التميز عن عبادة غير الله فانه ما سوى الله محدث مخلوق مروب
وانما حصل بتكوين الله والجادة والعبادة عبارة عن اظهارها
الخضوع ونهاية التواضع والتذلل وذلك لا يلقى الا بالحق المميز
الحسن فثبت ان عبادة غير الله منكروه والاعراض عن عبادة الله تعالى
شكرو عبادة الله تعالى مشروطة بتحصيل معرفة الله قبل العبادة لانه
فما لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته فكأنه الامر بالعبادة امر
بتحصيل المعرفة اولا كما في التفسير الكبير وقال تعالى لا تشرك بالله
لا يقدر احد ان يغيره ولا ينهيه ان يشهد بانه لا اله الا الله عليه
كما في التفسير وما ينبغي ان يغير ذلك شارة الى الدين المأمور

بذلك وهو العلم بالحق المستند الى قوله تعالى ولا تشرك بالله
قال تعالى لا تشركوا بالله لا شيء الا عن امره انما تشركوا به
شبهه لا يشرك به احد الا ما هو مشبه بحجوة الابدية ومنها ما هو
واضح في الدين من جهة الامور اذا وضع ولو شاء الله جعلكم امة واحدة
جماعة متفقة على دين واحد في جميع الاعصار في غير نسخ وتبدل
قال في التفسير الكبير وردت آيات دالة على عدم التباين
في طريقة الانبياء والرسول كقوله تعالى شيع لكم في الدين ما وصي به نوحا
الاية وآيات دالة على حصول التباين فيها كقوله تعالى لكل جعلنا
منكم شريعة ومنها جالاية ودين نوح امة الاولى مصروفة الى ما يتعلق
باصول الدين والثانية الى ما يتعلق بفروع الدين السابقة ان
التي عليه السلام لم يكن متعبدا قبل النبوة بشيء اخرج الانبياء
بما اراد الله في حقهم كما هو المتبادر من التفسير والخبر المأمور
الشرايع السابقة بشيء عيسى وعدم بقا جماعة ثبت خبرهم في
على شريعة كما صرح به الباقر في الرازي والفاضل عن ابي جعفر
الغزالي والامدي واختلف المشهور في تعبد شريعة نوح واهلهم
او موسى وعيسى سددلين بقوله تعالى اولئك الذين هم امة الله
فهم امة الله واجب بانهم امة الله ما توافقوا عليه في التوحيد
واصول الدين ودين الفروع المختلف فيها في اهل البيت هدي مضاف
الى الكل ولا يمكن التماسي بهم جميعا فليس فيه دليل على انه متعبد
بشريعة قبل تلك في نفسه البتة اوى واليه اشار بقوله واهلهم
جميعا اي امة كل واحد من الرسل امر الكيد باقامة الدين الى المواظبة
والاستمرار على اصول الاعتقاد وبينه بقوله وهو التوحيد وما يتعلق
عليه الاعتقادات وانه لا يتفرقوا فيه ولا يختلفوا في اصول
الدين والاعتقاد لانه جعل دينهم واحدا لا تباين في طريقتهم
في اصول الدين فقال شيع لكم في الدين ما وصي به نوحا والذي
اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى اي شيع
لكم في الدين دين نوح ومحمد وفيه ما رآه باب الشرايع عليهم السلام

في قوله الوجه له والقطرة في قوله فطرة الله التي فطر الناس عليها
 ثم فسرت بالملك الذي لا يموت والحق الذي لا يخطئ ولا يغير ولا يبدل
 وفي التفسير الكبير في الفطرة وتكون بالتوحيد وإشراق الامام في نفسه
 الفطرة بالملك بتفسير خلق بالدين ليتوافق الظاهر بقوله اي لا يبدل
 لدين الله اي التوحيد وما يتفرع عليه من الاعتقادات وفي المقام
 اشارات الاولى انه الشايد الدائم كادل الصفة واليه اشار
 بقوله فالدين اي اصول الاعتقاد لم يبدل في شيء من الشرائع
 ولم يحول الى اخره ولم يغير بشيء فيه في وقت ما الثاني
 انه الاعتقادات لا يدخلها الشك واليه اشار بتفريع قوله فالدين
 لم يبدل الثاني انه الشك يحفظ الاحكام واليه اشار بقوله
 والشرائع اي الاحكام الفروعية قد غرت ووقع الشك فيها
 وبذلك الحكم في وقت ما فاشارة الى انه الشك انما يدخل الاحكام
 العملية ومن الاعتقادات والاخبار او بينة بقوله لانه رتب شي
 قد كان حلالا للناس ثم الله على آخرين بحج اختلاف الازمان
 والاشخاص الرابعة ما بينت ان الشرائع لنا في الشرائع السابقة
 من غير منع عنه ولا تكبير فهو شريعة لنا كما تقرر في الاصول واليه اشار
 بالتوضيح والتحريم والنهي في البعض بالبيان في الشرائع كثيرة مختلفة
 لكل رسول شريعة والشرائع هي الفرائض والاعمال دونه الاعتقادات
 في حصرها في دلاله المقام وقد استرحت بعملا الامام في نظم
 جواهر الامارات في سلك النظام من اقلها ما في كتاب الامام
 ومثله في مائة مقام على ما زل فيه الاقدام ناقلا في موارد اتفاق
 على نحو المحصل والموقف والصيغ والمقاصد من كتب الكلام
 منها بالنقل عن كتب الماتر بديته على خصوص الامام موضحا لذلك
 غاية الانجاس الماتر واضحا على طرف الثمام مقتضيا للايجاز والطلب
 في كل مقام من خواص الاضلال والاطال على الافهام مكررا في
 من التغيير والنقص والارام توفير الفوائد وتيسر سبل الامام
 والتعويل على الاخير في الترتيب والانهام في الفضل الله جاي

وانما في التعميم بقوله ورت اقر
 او الله بالناس ورت الله اخرين صح

ما ويا تحسنة اشارة ببوله ما بول وبرام في تحقيق المقام
 وحسن الاشياء بحج اذا جاز لنا ظاهرا على ما فيه من الكلام
 وفاز بجوي مطاوية في تحقيق المقام وحاز كيان حافية من احواله
 شبه الامام ثم راي استنباط ذلك كله في عبارات الامام
 تفيض ان اصول الامام حجة تجزي في خبرها انهار رقي لائق الكلام
 واتم في كل لفظ منها روضا في حقائق الامام وكيف لا وهو المتفرد
 في سلوك سبيل الامام والمتوحد في اشارات الفوائد في كل مقام
 والله المتضرع اليه في التوفيق لتتميم سمعيات
 الكلام والتسديد في مدحض
 الامام بجاه نبه في سبيل الامام
 عليه وعلى افضل الصلوة
 واكمل التسليم



